

فادیر میجوینز

# الحضارة والشريعة



فادير ميجويف

---

# الحضارة والتاريخ

(قضايا الحضارة في نظرية الماركسية  
التاريخية والفلسفية)



دار التقدم  
موسكو

В. М. Межуев  
КУЛЬТУРА И ИСТОРИЯ  
*На арабском языке*

© Политиздат, 1977

© الترجمة الى اللغة العربية — دار التقدم ، عام ١٩٨٠  
طبع في الاتحاد السوفييتى

М  $\frac{10503-225}{016(01)-80}$  510—81

0302030800

## المقدمة

ان كتاب ف . ميچوف هذا - احد احسن الابحاث الفلسفية الاخيرة المتعلقة بمشاكل الحضارة فى الاتحاد السوفيتى . فالاصالة المهنية التى يتمتع بها المؤلف والقدرة على طرح واسع للمسألة ، وايجاد طريق جديد ولغة فكرية فنية فى شرح الظواهر والمفاهيم المعروفة بشكل واسع ، والفتات نظر القارىء نحو اسئلة بقيت مدة طويلة فى الظل ، والمعرفة الواسعة والاسلوب الجيد فى التوضيح والجدل - كل هذا يجعل النشرة ممتعة لكل من يهتم بهذا المجال من علم الفلسفة . ان الكتاب يجمع موفقا بين طرح بارع ودقيق لوجهات نظر ماركس وانجلس ولينين المتعلقة بقضايا الحضارة مع تطوير ابداعى لوجهات النظر هذه عند تحليل الحقائق المعاصرة ، وبين نقد مقنع للفلسفة البرجوازية الكلاسيكية والمعاصرة ولعلم الحضارة ، مع معرفة دقيقة لمشاكلهما وتناقضاتهما .

ان الموضوع هو موضوع الساعة وهذا لا يحتاج الى براهين . ففى الواقع لا توجد حاليا مسألة لا تتعلق بشكل او بآخر بالحضارة سواء كانت مسألة الثورة العلمية التكنيكية ام التقدم الاجتماعى او قضية حماية البيئة . وان تفرد مغزى الكتاب يكمن فى محاولة النظر الى مفهوم الحضارة كمقولة منهجية لعلم الاجتماع



الماركسي-اللينيني ومن خلال هذا المفهوم رؤية المفتاح لصف عديد من المشاكل الملحة للمادية التاريخية والتاريخ ، قد تبدو لأول وهلة غير مرتبطة مباشرة بالحضارة . فالتاريخ والحضارة - ها هو الموضوع الرئيسى فى هذا الكتاب .

ويقدم المؤلف مقابل ازمة التاريخ وازدواجية الحضارة فى المفهوم البرجوازى والنسبية التاريخية والحضارية المرتبطة بالنسبية الاخلاقية - يقدم وحدة الحضارة المادية والروحية ومحصلات التقدم الحضارى الطبيعية والاجتماعية ، الاجتماعية والشخصية ، البنائية والتاريخية ، معطيا اثناء ذلك تعليلا موسعا فلسفيا - تاريخيا وتاريخيا - فلسفيا وتاريخيا - حضاريا للمثل الاعلى للشيوعية ومشيرا الى فضائل نظام العلاقات الاشتراكية ونظام القيم الاشتراكية بالمقارنة مع الرأسمالية . ويمكن القول بثقة ان القارئ العربى يجد فى هذا الكتاب اجوبة على اكثر الاسئلة حدة ومثيرة لاهتمامه اليوم ، اجوبة ماركسية من حيث المبدأ .

وقد رأى المؤلف اثناء الكشف عن آراء الماركسية-اللينينية فى الحضارة - رأى مهمته فى الاظهار والبرهنة عمليا على تكامل السمة لهذه الآراء والاشارة الى دورها فى منظومة الافكار الماركسية-اللينينية وجمع شمل مقولات ماركس وانجلس ولينين حول مسائل الحضارة وربطها ببعض على اساس الفهم الماركسي-اللينيني للتاريخ وازافة الحلقات الناقصة الى هذه المنظومة . ان مثل هذا العمل الدقيق والمعقد فى تاريخ الادب الماركسي يجرى لأول مرة . لذلك فان قيمة هذا العمل عظيمة . اذ ينتشر حتى اليوم فى الغرب رأى يقول انه

فى الماركسية لا توجد آراء حول الحضارة . لذلك يحاول  
المنظرون المحرفون «استكمال» الماركسية بأية انواع  
متعددة الاشكال «لعلم الحضارة» المعاصر .

ان كتاب ف . ميجوفى هذا ليس مجرد بحث دراسى  
للنصوص بل تاريخ لمشكلة الحضارة وتاريخ للافكار .  
وموضوعه الرئيسى هو منطق الآراء الماركسية فى  
الحضارة مرئية من خلال الاطار العام للمفهوم المادى  
للتاريخ .

وتظهر الحضارة عند المؤلف منذ البدء لا كحقيقة  
يتوجب تثبيتها ووصفها فحسب بقدر ما هى مشكلة .  
وان مادة التحليل الفلسفى تظهر هنا من خلال الوضع  
الحاد والمتعاكس والمتضاد للمشكلة فى تاريخ  
الفلسفة .

وبالنسبة للمحتوى وطريقة طرح القضايا  
والاسلوب الادبى فان الكتاب بعيد كل البعد عن اى  
جمود عقائدى . ويعتمد رأى المؤلف على الفكرة  
المؤسسة لفلاديمير ايليتش لينين عن ان الفلسفة  
الماركسية تعطى اجوبة على الاسئلة التى يضعها الفكر  
التقدمى للبشرية . ويجد القارئ فى الكتاب مواصفات  
مميزة لهذه الاسئلة وتحليلا دقيقا وفائق المهارة  
لتناقضات الآراء الفلسفية فى الماضى وصورة مفصلة  
لولادة وتطور الرأى الفلسفى الجديد مبدئيا عن  
الحضارة فى الماركسية ونقدا مقنعا للآراء المعاصرة  
عن الحضارة فى الايديولوجية البرجوازية والتحريفية .  
من المهم التركيز على طابع ومنهج لهذين النقد  
والتحليل . فهو تحليل اجتماعى-تاريخى وطبقى .  
فالمؤلف ينظر الى الآراء عن الفلسفة والحضارة بصفتها

تعبيرات ايديولوجية ونظرية لتناقضات اجتماعية واقعية في المجتمع البرجوازي . ويجرى تصنيف الشروح المثالية والميتافيزيقية للحضارة لا على اساس انها ضلال بل قبلهم كل شيء كتعبير عن محدودية واقعية للنشاط البشرى والعلاقات الاجتماعية . لذلك عمد المؤلف الى توسيع نقد الآراء البرجوازية عن الحضارة على صورة نقد للعلاقات الاجتماعية البرجوازية وعلى صورة نقد لنوعيات مختلفة من الفيتيشية الاجتماعية والتي تنعكس على شكل فيتيشية حضارية . فالتعبير عن هذه الفيتيشية وتغريب الانسان عن الطبيعة والمجتمع وعن نشاطه الخاص وعن نفسه وعن «قواه الاصلية» - كل هذا عبارة عن صيغ فلسفية متنوعة عن الحضارة وهي تتجسد في المواجهة بين الحضارة الروحية والمادية ، الكلاسيكية و«الجماهيرية» وفي موديلات استهلاكية و«اجتماعية» و«علمية» للحضارة . وفي مجرى هذا النقد يرينا المؤلف جوهر الانقلاب الثورى الذى قامت به الماركسية فى الفلسفة بشكل عام وفى فهم الجوهر والوظائف الاجتماعية والافاق التاريخية لتطور الحضارة . ويرينا المؤلف ايضا بشكل مقنع كيف ان تاريخ المشكلة يخرج بالفلسفة الى مواقع الشيوعية العلمية التى تعد «حلا للغز التاريخ» (ماركس) بما فى ذلك تاريخ الحضارة .

لقد وضعت فى الكتاب ونوقشت اسئلة هامة فى منهج الادراك التاريخى ونقد الموقف العدمى من مبدأ التاريخ ، والتجريبية التاريخية والنسبية وعولجت مشكلة التجريبى والنظرى فى المعرفة التاريخية

ومشاكل اخرى ووضعت فى الكتاب ايضا فكرة نظرية شيقة وعميقة وذات اساس للمبدأ التاريخى . وتتفق هذه النظرية لا مع النص الحرفى للفلسفة الماركسية فحسب بل ومع روح الفلسفة الماركسية والدياليكتيك المادى والمادية التاريخية والشيوعية العلمية . وتثير الاهتمام آراء المؤلف حول العلاقة المتبادلة بين الحضارة والطبيعة وبين الحضارة والمجتمع وبين المجتمع والشخصية . وبشكل خاص فقد اصبحت المواجهة بين الحضارة والطبيعة شيئا تقليديا فى الوقت الذى ولدت فيه هذه المواجهة اسئلة غير واضحة اكثر مما اجابت عليها . ويرينا المؤلف الوحدة بين الحضارة والطبيعة والطابع التاريخى المحدد لهذه الوحدة . ويعطينا نقدا مقنعا لنظرية الحضارة التى تقول انها تكنولوجيا النشاط وكذلك لنظرية الحضارة التى تقول انها انتاج للقيم الروحية وانها مجموعة لثمرات الانتاج الروحى . ان الشئ الرئيسى فى الحضارة على رأى المؤلف يكمن فى «انتاج الانسان» ككائن نشيط فى كافة روابطه الاجتماعية الملحمة والتاريخية وهذا الفهم بالذات للحضارة يسمح للمؤلف ان يربط بمتانة بين تاريخ الحضارة ومشاكل تطورها المعاصر .

اما الدور الخاص فى بنية هذا العمل وفى برهنة النظرية وتطويرها - فانه يكمن فى الفصول المكرسة للرسالة الحضارية للاشتراكية . هذه الفصول تتضمن مفتاحا لمجمل العمل . ان الموضوع الاساسية فى الكتاب هى ان الحضارة ليست فقط احدى مركبات النظام الاجتماعى وليست فقط ميدانا خاصا للحياة الاجتماعية

(الروحية) بل كيفية اجتماعية خاصة لجميع العلاقات الاجتماعية ، والمؤلف يشرح هذه الموضوعة بتوسع بصفتها الطريقة الانسانية الاصيلة والشاملة لدخول الانسان في الروابط الاجتماعية وكذلك شكل انسنة علاقات الانسان بالطبيعة وبالانسان الآخر وانسنة العلاقات الاجتماعية . لذلك فان الحضارة هي علامة مميزة للمجتمع المتجه الى الشيوعية وهي كيفية متفوقة على جميع علاقاته الاجتماعية . هذه الصفة تعبر عن الطبيعة الانسانية وعن الرسالة الانسانية للاشتراكية . ويجب القول انه لا توجد حجة على افضلية النمط الحياتي الاشتراكي اقوى من هذه . اما التشكيلة الشيوعية فتتميز بالتغير الجذري لطابع النشاط الحياتي للانسان وكذلك لعلاقاته مع الروابط الاجتماعية . وحسب رأى المؤلف فان العزم الابداعي والنشيط يصبح مسيطرا في الشيوعية ويستبدل التكيف الاجتماعى بالنشاط الاجتماعى والامتلاك النشيط لمجمل ثروات العلاقات الاجتماعية وتتحول القوى الجماعية للنشاط الانسانى الى قوى نشيطة للشخصية . لذلك فان الحضارة فى جميع مراحلها ما قبل الاشتراكية الحقيقية هي «لحظة عابرة» وتجريد للعلاقات الواقعية فانها فى عهد الاشتراكية والشيوعية تصبح العزم المسيطر وطابعا مميزا للعلاقات الاجتماعية من نموذج جديد لا على الصعيد الروحى فحسب .

من هذه المواقف بالضبط ينطلق المؤلف الى تقييم الرسالة الحضارية للاشتراكية . ويشير اهتماما خاصا تحليل ذلك الدور الذى تلعبه قضايا الحضارة فى السياق العام للتعاليم اللينينية . والمؤلف معتمدا

على مؤلفات لينين يكشف المغزى الحضارى للتحويلات الاجتماعية المتحققة اثناء بناء الاشتراكية . ويحوى الكتاب العديد من الافكار والملاحظات والتصورات الشيقة . وبشكل خاص يبدو تحليل مكان ودور العلم فى تركيب الحضارة مهما وطازجا وكذلك نقد لتحليلات العلم من مواقف النزعة «الايجابية» فى الفلسفة ولنظرية «الانظمة الاجتماعية» والنزعة التركيبية . فالموضوع الرئيسى لهذا الفصل هو - الحضارة والجماهير ، الحضارة وتطور النشاط الاجتماعى للجماهير وكذلك الحضارة والسياسة والحضارة والموقف الحياتى النشيط للشخصية . ان وصول المؤلف الى هذه القضايا يتوافق مع الموضوعات المبدئية للمؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى ومع افكار الدستور السوفييتى الجديد . وبشكل عام فان كتاب ف . ميجوف هو عمل فريد ومبدع ومكرس لحل احدى اكثر مشاكل العصر الحاحا . وهو مكتوب من منطلق المواقف الماركسية ويتميز بعمق واتساع طرح المشاكل المعقدة التى مهر الكاتب فى تقديمها بسلاسة حاسبا بذلك اهتمامات الاختصاصيين والقارىء الجماهيرى . ان المشاكل المطروحة فى الكتاب ذات طابع عام وليس خاص او اقليمى ، ويعتمد الشرح على العديد من الحقائق المأخوذة من تاريخ الحضارة المعروفة من قبل القارىء الاجنبى جيدا .

**ل . ناومنكو**

دكتور فى العلوم الفلسفية

## من المؤلف

ان كلمة «الحضارة» معروفة لدى الجميع واصبحت منذ زمن بعيد كلمة عادية واسعة الاستعمال حتى ليصعب تعداد حالات استعمالها في حياتنا اليومية والتعبير عن كل الجوانب المتعددة لمعنى هذه الكلمة . يهمننا في هذا البحث المفهوم العلمى لكلمة «الحضارة» الذى لا يستطيع اليوم ان يستغنى عنه اي مجال من مجالات المعرفة الاجتماعية النظرية او تطور العلم بفروعه المختلفة . وحسب التقاليد التاريخية العلمية فان الحضارة تنسب الى مواضيع المعرفة الاجتماعية .

ولكن الانتشار الواسع لهذا المفهوم فى الممارسة العلمية الحديثة لا ينطبق حتما مع دقة وتعيين الشرح النظرى له . وليس هناك ظاهرة واحدة فى علم الاجتماع تشير مثل هذا الاختلاف فى وجهات النظر وتعدد الآراء والتعيينات كما يثير مفهوم «الحضارة» . ففى اطار ابحاث محددة (كالابحاث التاريخية والانتوغرافية والاجتماعية وغيرها) يمكن ايجاد تصورات مختلفة جدا عن الحضارة حتى انه غالبا ما يصعب التنسيق بينها .

ان كثرة شروح مفهوم الحضارة وتعييناته في العلم يرجع على ما يبدو الى الاستعمال الواسع لهذا المصطلح في الفروع العلمية المحددة . فمن الطبيعي ان يقترب كل فرع من مفهوم الحضارة من منطلق حاجاته ومسائله الخاصة راصدا له المعنى الذي يتصور انه الاهم لحل قضاياها . ويشير ا . ماركاريان الى سبب مماثل للشرح المتعدد الجوانب لمصطلح «الحضارة» بقوله : «ان تعدد وظائف مصطلح «الحضارة» هو قبل كل شيء نتيجة مباشرة لتعدد جوانب الظاهرة المعبر عنها . ويؤدي تعدد الجوانب هذا اثناء دراسته طبيعيا الى ايجاد موضوعات ومواقف مختلفة ومهام معرفية . فعندما يدرس علم الاجتماع النظرى مثلا عنصر «الحضارة» فانه يضع مسائل معرفية معينة اما الاتنوغرافيا فتضع مسائل اخرى واما الابحاث التجريبية الاجتماعية للجماعات الصغيرة فتضع مسائل ثالثة . وبهذه المناسبة يمكن القول ان واقع وجود مسائل معرفية مختلفة اثناء دراسة ظاهرة الحضارة لعب دورا هاما في ايجاد عدد كبير من التعيينات اليوم التي لا تنطبق مع بعضها بل وحيانا تناقض بعضها الآخر» \* ويشير ا . ماركاريان الى حقيقة هامة ايضا الا وهي خروج مفهوم «الحضارة» الى ما وراء حدود المعرفة الاجتماعية الانسانية واستخدامه من قبل ممثلي العلوم الطبيعية ومجالات جديدة مركبة في المعرفة مثل السيبرنيتيك والنظرية العامة

---

\* ا . ماركاريان . حول نشوء واصول النشاط الانساني والحضارة . اريوان ، ١٩٧٣ ، ص ٢٦ .



للمنظومات ونظرية التنظيم والسيميوتيك (علم السمات - المترجم) وغيرها .

غير ان تعداد المعانى الاصطلاحية لمفهوم «الحضارة» لا يحيط بتعقيد النظرى كليا . حيث لا يشير وجود هذا التعقيد الى اسباب علمية فحسب بل والى اسباب اجتماعية تاريخية اكثر عمقا . فالحضارة اليوم ليست مفهوما او مصطلحا علميا فقط يحمل معنى معرفيا صرف بل هى مشكلة واقعية ايضا تخص التطور التاريخى المعاصر وتتطلب حلولا عملية (وليس نظرية فقط) على جميع مستويات الحياة الاجتماعية ، وهكذا فان مشكلة الحضارة بشكل او بآخر تقف امام جميع البلدان والشعوب المشاركة فى العملية التاريخية المعاصرة حتى وهى نفسها تعتبر وليدة ونتيجة لهذه العملية . وهكذا فان الطابع العملى للمشكلة يحولها اليوم لا الى مادة لتفكير واهتمام جماعات مثقفة معينة من المجتمع فحسب بل والى موضوع الحلول والافعال العملية من جهة الدول والاحزاب السياسية وكذلك من جهة الحركات الجماهيرية المعاصرة - الطبقيّة والوطنية والشعبية وغيرها . وهكذا فان القيمة (والعقدة) الاساسية والنظرية لمفهوم «الحضارة» فى العلم الاجتماعى المعاصر مشروطة بشمول وتعدد جوانب مشكلة الحضارة ذاتها ضمن ظروف وحالات القرن العشرين .

لا يمكن فهم معنى هذه المشكلة اذا لم نفهم طابع العصر الذى اوجدها وفتح بذاته عهد التغيرات الجذرية فى كل مجالات الحياة البشرية . ان القسم الحاسم من هذه التغيرات قد حصل بتأثير العمليات

الاجتماعية والسياسية المعاصرة . الى هذه العمليات قبل كل شىء يجدر انساب بناء مجتمع اشتراكى متطور فى الاتحاد السوفييتى وظهور المنظومة الاشتراكية العالمية وتفكك النظام الاستعمارى للامبريالية وكذلك انتقال العديد من البلدان المستعمرة سابقا الى طريق التطور التاريخى المستقل واخيرا ازدياد عمق الازمة العامة للرأسمالية . ان اهم عامل فى التغيرات الحاصلة هى الثورة العلمية التكنيكية التى توسعت فى القرن العشرين .

ان ازمة العلاقات البرجوازية فى عهد الامبريالية ابرزت بشكل خاص اكثر التنبؤات تشاؤما فيما يتعلق «بالغروب» الحضارى فى المستقبل .

وقد احتد خاصة التنافر بين الاشكال الحضارية الحقيقية للتطور وبين التنظيم الاقتصادى والسياسى للمجتمع البرجوازى فى المرحلة النهائية لوجوده - مرحلة احتكارية الدولة . فاذا كانت الحضارة الكلاسيكية للعهد الجديد المتصلة مباشرة بالتقاليد الانسانية لعصر النهضة وعصر التنوير ترى ان الاساس الضرورى والضمانة الوحيدة لبقائها وتطورها يكمن فى الفرد الذى يدرك قيمة واهمية ذاته والذى يهتم شخصا بنتيجة نشاطه ويعتبر حرا فى قراراته وافكاره ، فان الممارسة العملية المادية والمعنوية للرأسمالية المعاصرة هى عبارة عن رفض مبدئى وحتى النهاية لمثل هذا الفرد . فقد ادى تمركز واحتكار الانتاج الاجتماعى وظهور مؤسسات رأسمالية ضخمة تجمع تحت سيطرتها جماهير هائلة من الناس الى ان

الانسان يفقد امكانية وجوده المستقل النشيط الذاتى فى هذه الظروف . وفى المرحلة المبكرة لتطور الرأسمالية كانت اوهام الفرد فيما يتعلق باستقلاله الاقتصادى والمعنوى فى «المجتمع المدنى» تدعم لدرجة ما عن طريق العمل الخاص و«المنافسة الحرة» . اما فى شروط سيطرة الوحدات والمؤسسات الاحتكارية التى تشكل باندماجها مع جهاز الدولة نظاما موحدا شاملا «لمنظمات» المجتمع الرأسمالى المعاصر - فان هذه الاوهام تنحت ليحل محلها ادراك الفرد لتبعيته التامة للاحتكارات ولعدم امكانيته الحصول على حريته الشخصية ومبادرته المستقلة فى حدود هذا النظام . وفى الشكل الفلسفى فان هذا الادراك يبرز على شكل ادراك ازمى او على شكل ادراك «لازمة الحضارة» اى ازمة تلك القيم للوجود الفردى البرجوازى التى استخدمت كترية مغذية لمجمل مرحلة التطور «الكلاسيكية» التابعة للحضارة البرجوازية .

وتظهر بوضوح كامل المؤشرات الخارجية لهذه «الازمة» فى الادبيات الاجتماعية النقدية البرجوازية المعاصرة بما فى ذلك : ضياع الانسان لذاته «الأنا» و«ازمة الصلة» و«الهرب من الحرية» و«وحدانية المجموع» و«البعد الواحد للانسان» وغيرها الكثير مما تكتب وتقول جماعات المثقفين الفرديين الليبرالية والراдикаلية ، وذات المزاج النقدى عامة . والمعنى واحد فى جميع التعيينات التى تحدد حالة الازمة ، هذا المعنى يتلخص فى ان الانسان فى المجتمع البرجوازى المعاصر ليس هو بمقياس لكل الاشياء على حد تعبير - بروتاغور - بل على العكس ، يتم تأويل

الانسان الى «البعد الواحد» اى الى تبعيته «العامة» للآلة البيروقراطية للمجتمع البرجوازى . فأمام سلطة هذه الآلة ، لم يصمد الحصن الاخير «للشخصية ذات التفكير الحر» - مجال الابداع الروحى الذى يشمل العلم والفلسفة ذاتها والفن . فبعد ان بسط سيطرته على كامل مجال الوجود الاجتماعى للناس يسعى النظام الاجتماعى للرأسمالية المعاصرة ، الى اخضاع ارادة وادراك الانسان كليا وجعله سلاحا مطيعا لديه وفى النهاية هذا النظام ينسب لنفسه ما اعتبره يوما ما - كانط - حق الاولوية للانسان الحر ، فى امكانية وضع واختيار اهدافه الخاصة .

وكنتيجة مباشرة لفقدان الفرد لاستقلاليته الروحية والعملية - كما يقول الفلاسفة البرجوازيون ذوو المزاج النقدى - يمكن اعتبار تغيير اهداف اهتماماته من مجال الانتاج الى مجال الاستهلاك . ويسعى المجتمع الرأسمالى المعاصر الى التعويض عن التضيق الاقصى لامكانيات الناس فى مجال النشاط العملى عن طريق التضخيم المصطنع لغرائزهم الاستهلاكية التى تأخذ طابع الحاجة فى اشياء اصبحت رموزا للشراء والسمعة الاجتماعية . ان الاتجاه الاستهلاكي كما يظهر فى «المجتمع الاستهلاكي» ليس مجرد سعى للاستهلاك بل «الاستهلاك من اجل الاستهلاك» واستهلاك منتزع من صلته العضوية بالانتاج وبعملية الصرف الابداعى للامكانيات والقوى التى يقوم بها الانسان . فحق الاستهلاك قد دفع ثمنه برفض حق الابداع . واستهلاك الاشياء اصبحت ثمنا لفقدان الشخصية : فالاشياء لم تعد تشكل شروط عيش ونشاط الانسان وتحولت

الى «مثيل» للانسان . فبالرغم من تأكيد بروتاغور فان الاشياء فى المجتمع البرجوازى اصبحت مقياسا للانسان ولقيمته ذات السمعة الحسنة و«ثقله» وتأثيره على امثاله .

وتسعى الرأسمالية المعاصرة الى تعويض عجزها فى الحفاظ على الحضارة وتطويرها من خلال مستوى كل فرد عن طريق وسائل تكنولوجية وتنظيمية ضخمة لصنع الحضارة ونشرها . ان غياب البداية الفردية يعوض عنها بتصنيع اقصى للنشاط الحضارى وايجاد تقنية مكتملة لنسخ وتكرار ونقل المنتجات الحضارية المعدة للاستهلاك الجماهيرى . وبالمطابقة فان الحضارة ذاتها لا تؤخذ هنا كتعبير عن تطور الفرد الروحى وتشبعه الابداعى وادراكه لحياته وعلاقته الخاصة للعمليات ذات المعنى الانسانى العام . فهى - اى الحضارة - تفهم اكثر فأكثر كمجموعة من «الكليشيات» الروحية المحضرة آليا والتي تخدم الفرد كوسيلة خارجية ومساعدة للتكيف مع الوضع الآنى . ان «روح» الرأسمالية المعاصرة لاتعارض الحضارة ابدا اذا كانت الاخيرة «عملية» بدرجة كافية ويعتمد عليها اجتماعيا ومريحة ومتكيفة مع اهداف ومهام النظام الرأسمالى . ان هذه «الروح» تقبل تماما حضارة كانت قد اصبحت شيئا شكليا بسيطا واشارة توجه الانسان وتضعه فى حدود تصرفاته الاجتماعية ودوره . ان هذه الحضارة التى اصبحت بالنسبة له شيئا خارجيا ونصابا الزاميا واجبارا شكليا ، لاتمثل بذاتها «الاضطراب الداخلى» وحركة «الروح الانسانية» بل تعظمه وهموده . ان هذه الحضارة هى عبارة عن

«شلل الروح» وانتفاضتها قبل الموت . فحسب ما يقول ف . نيتسشه فان الانسان مات في هذه الحضارة .

وفي هذه النقطة بالذات يزدوج الادراك البرجوازي . فهذا الادراك بالقياس لما يحافظ عليه من امكانية التأمل النقدي وعلاقته بالماضي ، الآتية عن تقاليد حضارة التنوير فانه - اى الادراك البرجوازي - مضطر للاعتراف «بازمة الحضارة» وعدم امكانية وجودها وتطورها في الشروط التنظيمية للمجتمع البرجوازي (لانه هنا يتغيب الشرط الاساسي للنشاط الحضارى - الا وهو وجود شخصية انسانية حرة مستقلة في اهدافها واعمالها) . على انه بقدر فقدان هذه الامكانية وبقدر تحول هذا الادراك فقط الى «منعكس» للعالم البرجوازي وتصوره لذاته خارجا عن النقد ، يتوصل هذا الادراك الى تمثيل الحضارة بمنظومة القواعد والتحريمات والتحديدات التى يفرضها العالم الرأسمالى على الانسان . في هذه الحالة تفهم الحضارة على انها اداة لادخال الفرد فى العلاقة الاجتماعية فقط وعلى انها شرط خارجى واجبارى شكلى «لاجتماعيته» وتكيفه مع متطلبات المحيط الاجتماعى والبناءات التنظيمية التقنية .

ان فهم الحضارة على هذا الشكل مساوى لرفض وجودها فى المعنى الذى استخرجه عهد قيام المجتمع البرجوازي ، وبما ان هذا المفهوم يعد «واقعيًا» بالنسبة للممارسة الحضارية المعاصرة للرأسمالية فانه فى نفس الوقت يعرض عجزها التام عن كونها حاميا ووريثا وخلفا للتقاليد الحضارية الخاصة بها

نفسها وعن اعادة انتاج المنجزات الحضارية وقيم  
الازمان الغابرة ضمن صلاتها وعلاقاتها الحالية .  
وبالاضافة الى ذلك فان هذا المفهوم يدل ايضا على  
ان الحضارة ذاتها في ظروف الرأسمالية المعاصرة  
تمتلك وظيفة عكسية لتلك التى نسبها اليها الادراك  
البرجوازي الكلاسيكى اى لا وظيفة التنوير والتربية  
والتطوير للفرد على انه كائن عاقل ذو مسؤولية  
معنوية بل على العكس وظيفة افقاده لوجهه وجعله  
«بين بين» واخضاعه للآلات ذات «الانتاج الجماهيرى»  
و«الاستهلاك الجماهيرى» . ان هذا المفهوم للحضارة  
بالذات الذى يدعى «تنظيرا قاسيا» (وقد يكون خارجا  
عن رغبته) يؤكد بكل شدة على تغريب الحضارة عن  
الانسان فى المجتمع الرأسمالى .

اذا فى القسم النقدى والنظرى ذى الطابع الايجابى ،  
يعكس الادراك البرجوازي المعاصر تلك الحقيقة  
المعلومة سابقا والمبرهنة فى الماركسية والتى تتحدث  
عن عجز المجتمع الرأسمالى فى جعل الانسان محتوى  
واقعي واساسيا وهدفا للعملية التاريخية  
الحضارية . غير انه بخلاف الادراك البرجوازي ، رأت  
الماركسية فى هذه الحقيقة لا «ازمة الحضارة» بل  
ازمة المجتمع البرجوازي ذاته ، الذى افقد الحضارة  
معناها الانسانى الحقيقى وقيمتها .

ولم تتوقف الماركسية فى فهمها للحضارة على  
تأكيد المحدودية النظرية للتصورات البرجوازية عن  
الحضارة بل شرحتها كتعبير مباشر واطهار للمحدودية  
المعنوية والمادية للانسان ذاته فى المجتمع البرجوازي .  
بكلمات أخرى رأت الماركسية فى قصر نظر التصورات

البرجوازية عن الحضارة والموقف البرجوازي منها رأت محدودية الفرد البرجوازي بغض النظر عن النوعية التي أعلن بها الفرد عن نفسه - كمنتج للمنتجات الروحية وكونه موجهاً معنوياً للمجتمع او «منظراً للحضارة» يسعى لسبر اغوار اشرارها او اخيراً «كمستهلك جماعي» للحضارة وما ظهر باسمها . لقد اظهر مؤسسو الماركسية ان جميع التصورات عن الحضارة التي عمد الفلاسفة والمنظرون البرجوازيون على انها «مفهوم الحضارة» و«تعيينها» و«معناها الحقيقي» . . . الخ . ، ليست الا انعكاساً لما يفكر به الفرد البرجوازي عن نفسه معتمداً على ما يتصوره مكانه «الواقعي» في المجتمع . لذلك فان مهمة النقد الحقيقي العلمي لهذه التصورات والتي تطابق في نفس الوقت مهمة اكتشاف المعنى التاريخي الحقيقي للحضارة تلخص لا في النقد لما يفكر الناس به عن انفسهم بل في الوعي النقدي لما يكونونه هم ضمن حياتهم اليومية العملية والتجريبية وفي نقد هذه الحياة ذاتها .

فقط في هذه الطريقة ينفتح المعنى الذي تضعه الماركسية في مشكلة الحضارة . فهذا المعنى محدد بالمهمة التاريخية لالغاء ظروف الحياة المحدودة والمحددة للانسان وخلق ظروف اخرى يستطيع فيها الانسان في الواقع ان يصل الى مستوى ذات التاريخ والى مستوى الفرد المبدع . وبذلك تنفتح مشكلة الحضارة في الماركسية على انها مشكلة تغير الانسان ذاته ومشكلة صيرورته التاريخية الواقعية كشخصية مبدعة مستقلة ، وذلك بما يقتضيه نشاطه الخاص المادي



العملى والاجتماعى التحويلى لا ما تقتضيه مساعى جماعات فكرية اجتماعية مستقلة .

ان الحضارة فيما لو فهمت كعملية تحول انسان الى ذات للحركة التاريخية لا يمكن تأويلها الى مجالات خاصة ومستقلة فى تصرفاته الحياتية ووجوده فى المجتمع . فالحضارة تفترض جعل الانسان شخصية متكاملة وبذلك يجب ان تشمل جميع اشكال وطرق هذا الوجود . والماركسية تربط الحل المباشر والمحدد لهذه المهمة ببناء المجتمع الشيوعى وبكل ممارسة البناء الشيوعى بما فى ذلك التحول الثورى للجهات المادية والمعنوية للحياة الانسانية .

وتعد الممارسة العملية الحضارية للاشتراكية المتطورة التى تصبح الحضارة فى ظروفها احد اهم مقاييس التطور الاقتصادى والسياسى والمعنوى لحياة المجتمع ، تعد هذه الممارسة الحضارية تأكيداً مباشراً على الفكرة التى أشرنا اليها سابقاً . فالحضارة هنا عبارة عن ميزة جوهرية للنضوج الاجتماعى فى المنظومة الاجتماعية ككل و«مقياس» ضرورى لاقترب المجتمع الاشتراكى من المرحلة العليا لتطوره - من الشيوعية . ويصبح هذا مفهوماً اذا اخذنا بعين الاعتبار ان فى الحضارة تتمثل النتيجة الاساسية لعموم التقدم الاجتماعى فى عهد الاشتراكية - **تطور الانسان ذاته** - تلك النتيجة التى تعتبر بنفس الوقت شرطاً اساسياً ومرجعاً ملموساً لحركة الشعب السوفييتى فى المستقبل الى الشيوعية . وقد اكد ل . اى . بريجنيف فى المؤتمر الرابع والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى بقوله : «ان بناء الشيوعية ، هذا العمل

العظيم ، لا يمكن التقدم به بدون تطوير الانسان ذاته من جميع الجوانب . فبدون مستوى عالى للحضارة والثقافة والتعليم والادراك الاجتماعى والنضوج الداخلى للناس ، تصبح الشيوعية غير ممكنة كعدم امكانياتها بدون قاعدة مادية تقنية مماثلة» \* . وفى المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى حصل خط الحزب الرامى الى النهوض الثقافى الشامل للمجتمع الاشتراكى على تأكيد جديد وتطور لاحق . فان اهتمام الدولة الاشتراكية بتطور الحضارة والنمو الحضارى لجميع المواطنين السوفييت وجد انعكاسه فى الدستور السوفييتى الجديد ايضا وتأكدت قيمة الفصل الخاص للقانون الاساسى الذى يحمل عنوان (التطور الاجتماعى والحضارة) فى تقرير ل . اى . بريجنيف «حول مشروع دستور اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية» \* \* .

ان القيمة العملية لمشكلة الحضارة فى عهد الاشتراكية تجعل دراستها النظرية من قبل العلم الاجتماعى الماركسى-اللينينى اكثر الحاحا . فتطور الحضارة المعتمد على نشاط خلاق لجماهير الكادحين الواسعة يفترض موقفهم الواعى منها وفهمهم العلمى

---

\* مواد المؤتمر الرابع والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى ، موسكو ، ١٩٧١ ، ص ٨٣ .

\* \* ل . اى . بريجنيف . حول مشروع دستور اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية . تقرير امام دورة اللجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفييتى ٢٤ ايار ١٩٧٧ . موسكو ، ١٩٧٧ ، ص ١٠ .

لطبيعة واتجاه وطابع العملية التاريخية الحضارية ككل . ويدعى العمل النظرى فى مجال الحضارة الى المساعدة فى تنفيذ هذه المهمة . ان ممارسة المرحلة المعاصرة للبناء الشيوعى فى الاتحاد السوفييتى والوثائق الحزبية الهامة التى ابرزت مسائل التطور الحضارى اللاحق للمجتمع الاشتراكى الى احد الاماكن الاولى فى صف المهام الاساسية لتطوره - كل هذا شجع اهتمام الفلاسفة السوفييت للعمل النظرى فى مجال الحضارة . وتعتبر حدة الصراع الفكرى على الصعيد العالمى سببا ليس اقل اهمية فى تنشيط العمل النظرى فى مجال الحضارة .

ان سؤال : **ما هى الحضارة ؟ وما هو المعنى** النظرى لهذا المفهوم ومحتواه فى بناء المعرفة الاجتماعية لا يمكن ان يحل بمعزل عن مجمل المسائل الاجتماعية التاريخية للماركسية . وان اية محاولة للنظر فى مشكلة الحضارة كما ولو انها شىء مستقل وموجود بعيدا عن العلم التاريخى المادى المتكامل عن المجتمع لا تعطى نتيجة مقبولة . وبالمقابل فان مسألة الفهم الفلسفى للحضارة لا يمكن ان تكون الا مسألة التحليل النظرى لذلك المفهوم على انه **اهم مقولة للمادية التاريخية** تملك وظائفها المعرفية الخاصة . وهنا يجرى الحديث لا عن بدعة ما فى المادية التاريخية مدعوة لسد فراغ ما ، بل عن علم عن الحضارة كان قد طوره كلاسيكيو الماركسية-اللينينية ويدخل عضويا فى النظام العام لنظراتهم . ان النظرية الماركسية-اللينينية للحضارة (وكما هى

نظريات التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية والطبقات والامم والدول الخ . . ) تعتبر قسما لا غنى عنه للنظرية التاريخية العامة للماركسية .

وتظهر العلاقة واضحة بين مشكلة الحضارة وبين اقسام المادية التاريخية الاساسية الاخرى على المستوى الاصطلاحي . فمثلا تظهر العلاقة بين هذه المشكلة وبين نظرية التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية في مفاهيم الحضارة البرجوازية والحضارة الاشتراكية وحضارة المجتمع البدائي ومجتمع الرق والمجتمع الاقطاعي . فالعلاقة بين مشكلة الحضارة وبين النظرية الماركسية للطبقات والصراع الطبقي تثبت في الموضوعة اللينينية حول «الحضارتين» ضمن حضارة كل امة وكذلك في مفهوم الحضارة الطبقية . اما العلاقة بين مشكلة الحضارة ونظرية الامة فتظهر في مفهوم الحضارة الوطنية وكذلك في تعاليم عن النسب بين القومى والاممى في تطور الحضارة . ان الحل المادى لمسألة النسبة بين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى ، بين النشاط المادى والنشاط الروحى للناس ، ينعكس في تحليل مقولات مثل الحضارة الروحية والحضارة المادية . واذا اضعنا الى ذلك مسائل (اصبحت ملحة في المجتمع الاشتراكى) مثل حضارة الانتاج والادارة والنهوض الحضارى بالجماهير وبكل انسان على حدة ، فسيصبح من البديهي انه ليس هناك اى قسم من المادية التاريخية لا يملك مخرجا له في نظرية الحضارة ولا يحتاج اليها .

في الاعوام الاخيرة نشرت في الاتحاد السوفييتى اعمال غير قليلة تتحد بسعيها الى اعطاء تحليل قيم

نظريا لمشكلة الحضارة وكشف معناها الفلسفى \* .  
غير انه تبقى مسألة بحث مشكلة الحضارة ملحة فى  
المستقبل كقسم عضوى للتعاليم المادية التاريخية ،  
وكنصر هام للنظرية الماركسية-اللينينية للتطور  
الاجتماعى . فبدون هذا البحث لا يمكن احتواء الرصيد  
الواقعى للماركسية فى نظرية الحضارة وبذلك لا يمكن  
وضع خط فاصل بين الفهم الماركسى للحضارة وبين  
المفاهيم البرجوازية المتعددة عن الحضارة . عدا عن  
ذلك فان مثل هذا البحث يسمح باقامة علاقة مباشرة بين  
دراسة نظرية الحضارة وبين المهام الآنية للعلم  
الاجتماعى الماركسى فى المرحلة المعاصرة للتطور  
التاريخى .

ان النظر الى الحضارة كمقولة المادية التاريخية  
يفترض التوجه الى اعمال ماركس وانجلس ولينين التى  
حصلت فيها هذه المقولة على تعليل نظرى ومنهجى  
من جميع الجوانب ، فان محاولة شرح دور ومكان  
مفهوم «الحضارة» فى منظومة النظرات الفلسفية

\* «الشيوعية والحضارة» ، موسكو ، ١٩٦٦ ؛  
١ . ماركاريان ، مقالات فى نظرية الحضارة ، اريوان ،  
١٩٦٩ ؛ وكتابه ايضا - حول نشوء واصول النشاط  
الانسانى والحضارة ، اريوان ، ١٩٧٣ ؛ ل . كوغان  
ويو . فيشنيفسكى . مقالات فى نظرية الحضارة الاشتراكية .  
سفردلوفسك ، ١٩٧٢ ؛ ا . ارنولدوف . الحضارة والعهد  
المعاصر . موسكو ، ١٩٧٣ ؛ وكتابه ايضا - حضارة  
الاشتراكية المتطورة ، موسكو ، ١٩٧٥ ؛ م . كاغان .  
النشاط الانسانى . موسكو ، ١٩٧٤ ؛ «اسس النظرية  
الماركسية اللينينية فى الحضارة» . موسكو ، ١٩٧٦ ،  
الخ . .

والاجتماعية التاريخية لكلاسيكي الماركسية-اللينينية ،  
تشكل الهدف الرئيسي لعملنا هذا ، اذ تشكل نظرات  
ماركس وانجلز ولينين حول محتوى وماهية الحضارة  
كما جاءت في اعمالهم الفلسفية والاجتماعية الاقتصادية  
الاساسية مادة مباشرة للتحليل . ومن الطبيعي ان  
هذا العمل لا يدعى شمول جميع المسائل المتعلقة  
بالحضارة والتطور الحضارى التى تلمسها تلك  
الاعمال ، فالمؤلف يسعى قبل كل شئ الى اظهار  
**المعنى النظرى والقيمة** لمفهوم الحضارة المستخدم فى  
هذه الاعمال .

ولا يمكن طبعاً ان تحل هذه المسألة المقدمة عن  
طريق استنتاجات نصية من مؤلفات كلاسيكي  
الماركسية فقط . وخاصة انه ضمن تركاتهم النظرية  
لا توجد اعمال خاصة مكرسة لتعيين مفهوم «الحضارة»  
وواضحة نصب عينيها ايجاد تعريف موحد ومقبول  
لدى الجميع . وقد صرح ما اشار اليه بعض  
المباحثين \* ، بأنه فى مؤلفات مؤسسى الماركسية لا  
يوجد تعريف شكلى للحضارة اطلاقاً . على ان غياب  
التعريف الشكلى لا يعنى غياب المشكلة الواقعية  
للحضارة فى الاعمال الماركسية الكلاسيكية ، وبالتالى  
لا يعنى غياب مقولة الحضارة بصفة المقولة الاساسية  
للنظرية الماركسية . حيث يتواجد هذا المفهوم فى  
النظرية الماركسية كأحد المعطيات التاريخية العامة  
والمجردة والتى قال عنها كارل ماركس بأنها «ذات

---

\* مثلاً ، غ . كاربوف . لينين حول الثورة الثقافية .  
لينينغراد ، ١٩٧٠ ، ص ١٠٣ .

قوة على مدى جميع العصور» \* . وعلى صف واحد مع المجردات المماثلة يقوم مفهوم الحضارة بوظائف نظرية ومنهجية ذات اهمية مبدئية وهو يسمح التغلغل في ماهية العملية التاريخية ويكشف عن الطابع الخاص للواقع التاريخي بالنسبة لواقع العالم الطبيعي . ومن وجهة النظر هذه فان مفهوم «الحضارة» في الماركسية هو مقولة تاريخية اجتماعية شاملة تحوى بذاتها ميزة جوهرية جدا للواقع التاريخي المتكامل في صلة وثيقة مع الميزات الاخرى لهذا الواقع . لذلك فان ادراك المفهوم الماركسي للحضارة يفترض لا ايجاد صياغته اللفظية البحتة بل «تطور كنهه الموضوع ذاته» والاستخراج النظرى لهذا المفهوم من منظومة المفاهيم الاخرى للمادية التاريخية .

وفي نفس الوقت لا يجب الاغفال ان مشكلة الحضارة كأية مشكلة علمية اخرى تملك تاريخها الخاص . فاثناء تطور الفكر الاجتماعى ظهرت هذه المشكلة قبل ان تحصل على حلها النظرى فى الماركسية بوقت طويل . لذا فى هذه المناسبة يبدو من المفيد التوقف باختصار حسب الضرورة عند تاريخ المسألة واظهار المنطق الداخلى لحركة المشكلة التى كشفت عن نفسها من خلال مقولات وتقييمات مختلفة وغالبا متناقضة . ان الشكل المتناقض الذى «تعيش» فيه المشكلة وتتطور ضمن تاريخ الفكر الاجتماعى هو الذى يعطيها طابع «المسألة» التى تتطلب الحل على مستوى

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، الطبعة الروسية ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٢ .

عال من المعرفة وكما حققته الفلسفة الماركسية .  
بنيت خطة الكتاب هذا بما يتطابق مع المهمة  
الموضوعة امام المؤلف . فالكتاب يبدأ بتحليل ظهور  
مشكلة الحضارة في الوعي الاوربي خلال العصر الحديث  
وطابع رؤيتها ضمن حدود هذا الوعي . فيما بعد ينظر  
في المبادئ المنهجية والنظرية العامة لعرض وحل هذه  
المشكلة في المادية التاريخية . ويجرى الكشف عن  
مفهوم الحضارة من جهة محتواه الواقعي الاجتماعي  
والتاريخي . واخيرا يوجه الاهتمام في الفصل الرابع  
والاخير الى تحليل مفهوم الحضارة الاشتراكية كما  
صوره لينين في اعماله . ويتحدد المعنى الخاص لهذا  
الفصل ضمن البناء والمغزى العامين للكتاب بأن  
العلم اللينيني حول الحضارة الاشتراكية هو الذى  
ابرز التعبير النهائى للفهم الماركسى لطبيعة ومحتوى  
واتجاه التطور التاريخي الحضارى ككل .



## عند منابع المشكلة

ان اول تصور شكل نظريا عن الحضارة ، يرجع الى عهد التاريخ الحديث ، ففي هذه المرحلة بالذات اصبحت هذه المشكلة موضعا للاهتمام الفلسفى النظرى واكتسبت اهمية المفهوم المستقل . ويؤكد هذا تاريخ كلمة *cultura* (culture) ، الفخ . ، ومعناها «الحضارة» ، التى وجدت كوحدة لغوية مستقلة فى اللغات الاوروبية فقط منذ القرن الثامن عشر كما يشهد على ذلك عالم اللغة الالمانى ي . ندرمان \* . فقبل ذلك كانت تستعمل ضمن مجموعة كلمات تعنى «وظيفة ما» : «*cultura juris*» («وضع قواعده التصريف») ، «*cultura scientiae*» («تحصيل العلم والتجربة») ، «*cultura litterarum*» («الكمال فى

---

I. Niedermann. Kultur. Werden und Wandlungen \*  
des Beriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder.  
Tirenze, 1941.

شرح مختصر لبحث ي . ندرمان باللغة الروسية . اى .  
ايون . مشاكل الحضارة والنشاط الحضارى . موسكو ،  
١٩٦٩ ، الملاحظة رقم ٢٧ ، ص ٤٠٨-٤١٩ .

الكتابة» «cultura linguae» («كمال اللغة») والخ . .  
«في مثل هذه المجموعات من الكلمات cultura تظهر  
اول معالم معانيها المستقلة مع ان المبتدأ ذاته لا يزال  
معتمد على كلمة اخرى ويشكل معها وحدة شكلية او  
وحدة ذات معنى» \* .

ولا يشير الشك عند اغلبية اللغويين ان اصل  
كلمة cultura كوحدة لغوية يرجع الى الكلمة  
اللاتينية «colere-cultura» (اي رعاية - معالجة -  
عناية - تحسين) التي في الاصل تعنى تجهيز التربة  
والعناية بها ، اي العمل بالارض (ومن هنا جاءت  
كلمة «agri cultura» اي الزراعة . ففي اللغة  
اللاتينية الكلاسيكية تستعمل هذه الكلمة بهذا المعنى  
بالذات . فمثلا اول الاعمال التي وصلت الينا عن  
الزراعة والذي كتبه مارك بورتسي كاتون يحمل العنوان  
التالى : «De agri cultura» . غير انه فى رسائل  
شيشرون الى توسكولان نجد عبارة «cultura animi  
autem philosophia est» («ولكن حضارة الروح هى  
الفلسفة») . يقول الخطيب الرومانى فى هذه الرسائل  
ان الروح والعقل يجب العمل بهما كما يعمل الفلاح  
بأرضه . «فالعناية بالعقل» وتطوير القدرات الفكرية  
والجهد العقلى هى من السمات الحقيقية للانسان  
الحر وهذا خلافا عن العبيد والطبقات الدنيا التى  
من نصيبها الجهد العضلى «والعناية بالتربة» . فيما

---

\* ر . بوداغوف . تاريخ الكلمات فى تاريخ المجتمع .  
موسكو ١٩٧١ ، ص ١١٤ .

بعد يزداد استعمال كلمة cultura بمعنى تنوير وثقافة وتربية الانسان .

ويرجع اصل تشكيل كلمة cultura المستقلة طبعا الى الحاجة الى مفهوم جديد يمكن ان يعبر عنه بهذه الكلمة \* . اما نشوء ذلك المفهوم فهو يخرج من اطار التحليل اللغوى المنطقى لان له علاقة بالعمليات من النوع الاجتماعى والروحى . ان الحاجة الى مفهوم جديد اتت نتيجة الانعطافات الجوهرية فى الوجود الاجتماعى للانسان والتي جرت على الحدود بين القرون الوسطى والعهد الحديث والتي اثارت ايضا تغييرات عميقة فى علاقة الانسان بالطبيعة وعلاقته بالمحيط الاجتماعى المباشر . فليس صدفة ان كلمة cultura «الحضارة» كوحدة لغوية مستقلة تشكلت فى المعارضة المباشرة مع كلمة «الطبيعة» \* \* . فواء هذه المعارضة التى تبدو لغوية بحتة ، تقف مشكلة واقعية وضعتها الظروف المتغيرة امام ادراك العهد الحديث ، فما هو معنى هذه المشكلة ؟

## ١ - الحضارة فى طوايا الادراك البرجوازي الوليد

لقد دخل القرن الثامن عشر الى تاريخ الحضارة العالمية كقرن كلاسيكى للتنوير . ومع ان هذا القرن

---

\* ر . بوداغوف . تاريخ الكلمات فى تاريخ المجتمع ، ص ١٠٩ .

\* \* ر . بوداغوف . تاريخ الكلمات فى تاريخ المجتمع ، ص ١٠٨-١٢٥ .

يعتبر عهد التحضير الايديولوجى للثورة البرجوازية فانه بمحتواه الفكرى النظرى قد فاق كثيرا الآفاق المعنوية للادراك البرجوازى اللاحق .

فمفكرو عصر التنوير كانوا لا يزالون يشعرون بعلاقتهم مع تقاليد الانسانية التى اتت مباشرة من عصر النهضة (القرن الرابع عشر - القرن السادس عشر) . فانسانيو عصر النهضة ، باهتمامهم بتركة القدماء وضعوا حجر الاساس لحضارة جديدة تماما - حضارة «متمدنة» «انسانية» . وهذه الحضارة ليست موجهة للانسان فحسب بل وصادرة عنه وعن امكانيته الابداعية الروحية الخاصة وعن قوته الذاتية . وبصفتها هذه ظهرت - الانسانية - معاكسة مباشرة للايديولوجية الدينية للعصور الوسطى ، فوضعت فى الحياة الروحية امام هيبة الكتاب المقدس والكنيسة حق الانسان بتفكيره الخاص وابداعيته الروحية الخاصة . فى هذه الانسانية بالذات تفقد الحضارة طابعها اللافردى (غير المسمى) والمضاء بالتقاليد وتصبح «نتاجا» للانسان «وحكمة» انسانية و«عملا» انسانيا (خلافًا عن «الحكمة» الالهية و«العمل» الالهى) . فالانسانية كانت موجهة الى ذلك النوع الروحى من النشاط الملون بالفردية والذى يعتبر حتى يومنا هذا نوعا ما كمقياس للابداع الحضارى الحقيقى . فالنزعة الانسانية هى التى اكتشفت هذا النوع من النشاط واكدته كنموذج اساسى للتطور الحضارى اللاحق .

ان المبدأ الرئيسى لهذه الحضارة الجديدة ،

«الانسانية» ، والتي اوجدت وروقت من قبل الانسان (والجدير بالذكر ، ليس من قبل الانسان عامة بل من قبل شخصيات محددة مثل الفنان والعالم والشاعر والفيلسوف) . نستطيع ان نحدده بصيغة معلومة للجميع ومختصرة الا وهى «ان الانسان مبتدع الحضارة» . ان ذات الحضارة هو الانسان - كائن محدود زمنيا - يستطيع ان يتغلب عن حدوده الزمنية هذه فقط خلال العملية الابداعية والخلق والمعرفة . ان نشاط الانسان مع اعتباره نشاط كائن معين ومحدد زمنيا يبدو في الوقت نفسه «مستودع» لشيء كامل كلى عام ، ويبدو ايضا كطريقة «للحصول» على لانهاية العالم الموضوعية . ومن خلال نشاطه الروحي المنتج فقط ومن خلال نتيجة فكره الخاص واعماله الخاصة ينتمى الانسان الى الانسجام الكامل وعلى نظام الطبيعة عديم الشخصية . فلا الايمان الاعمى بالعقيدة ولا التتبع المطيع «للعادات القديمة» ولا التنفيذ الخاضع لتقاليد نظام المراسيم المكتوبة بل النشاط المعنوى الشخصى هو الذى يجعل الانسان كائنا قادرا على الاحاطة بالكل - بلانهاية وتعدد اشكال العالم المحيط . ان التصور الذى يقول عن الانسان انه شخصية حرة ومستقلة تملك القدرة على الخروج من حدودها الخاصة (الحدود الفيزيائية) والقدرة على الوصول الى التكامل والعمومية من خلال جهود شخصية - هذا التصور يعتبر الاكتشاف الرئيسى للانسانية والذى سمي «باكتشاف الانسان» . ومن الجدير بالذكر ان هذا الاكتشاف فى ذلك الوقت لم يكن يملك طابعا نظريا مجردا بل طابعا عمليا . فقد عبر عنه لا بشكل معالجات

فكرية تأملية ومجردة عن «جوهر» و«هدف» الانسان بل على شكل منجزات معينة ملموسة لعباقرة عصر النهضة وعلى شكل ممارسة حضارية جديدة نوعيا لذلك العصر .

ان ولادة حضارة جديدة ادت الى حياة فئة جديدة من المثقفين - حاملي هذه الحضارة . وقد ذكر هذا الظرف بشكل خاص الباحث السوفييتي في الحضارة العالمية الاكاديمي ن . كونراد الذي كتب يقول : «ان انساني عصر النهضة من كتاب وعلماء وفنانين وضعوا البداية لشخصية المثقفين في العهد الجديد وحددت دائرة نشاطهم دائرة نشاط المثقفين في العصور اللاحقة» \* .

وعلى صورة «عمالقة النهضة» (فريدريك انجلس) لاول مرة ظهر نوع خاص من الشخصية وهي متحررة من المخططات المقنونة والبناءات الدوغماتية ومعتمدة بشكل رئيسي في نشاطها على عقلها الخاص (وليس على عقل «خارجي» و«الهي») . ان الشخصية الانسانية كما دلت على نفسها في المصائر الواقعية لمبدعي الحضارة الجديدة - هي قبل كل شيء شخصية مفكرة حرة وكائن عقلائي . وبشكل خاص في عصر النهضة تصبح «العقلانية» التعبير والظهور المباشرين «للانسانية» . يقول ن . كونراد : «في اي شيء ظهر «اكتشاف الانسان» ؟ قبل كل شيء ظهر في الفهم انه يستطيع ان يفكر لذاته كما يملئ عليه عقله . وهذا بالضبط ما يسمى «بانتزاع الفكر النظري»

---

\* ن . كونراد . الغرب والشرق . موسكو ، ١٩٧٢ ، ص ٢٣٨ .

من الكنيسة الذي حصل في عصر النهضة . ويفهم هذا من قبل مؤرخي الغرب على انه تحرير الادراك البشرى من صيغة المسلّمة الدينية وانتقال من التفكير الدينى الى التفكير العلمانى» \* .

ومع ذلك ففي عهد النهضة كان المعنى العام للشرح الانسانى للشخصية صعب التطابق مع الواقع . واثناء عملية ظهور المجتمع البرجوازى ، اصبح هذا المعنى مدركا اكثر فأكثر «كمثل اعلى» يقف بعيدا جدا عن الواقع العملى . وظهرت ازمة «انسان عصر النهضة» فى عدم تطابق صورة الانسان المخلوقة فى عصر النهضة مع شكل الانسان المعاصر . وكانت الحياة عبارة عن شىء متعارض مع ما حمله واكده الادراك الانسانى . وفى هذه الظروف «طبيعة الانسان» المفهوم على انه كائن حر ومستقل فى اعماله وتفكيره ، هذه الطبيعة استطاعت ان تقوم لا على اساس الشواهد المباشرة للتجربة بقدر ما على اساس نظام ميتافيزيقى للبراهين (خارج عن نطاق التجربة) . وبالضبط عن طريق الميتافيزيقية سعت الفلسفة العقلانية فى القرن السابع عشر لبناء صورة للعالم مشابهة ومتناغمة مع روح العصر الجديد والى تأكيد الصورة عن الانسان ككائن قادر بعقله على الاحاطة بكل العالم .

هنا تكمن العلاقة بين الانسانية الاوربية وبين عقلانية العصر الحديث . فالمثل الانسانى الاعلى للشخصية المستقلة فى عملياتها المعرفية والحكيمة

---

\* ن . كونراد . الغرب والشرق . موسكو ، ١٩٧٢ ، ص ٢٢٠ .

والمتحررة من قوالب الادراك الاعتيادى والدينى والاسطورى ، هذا المثال الاعلى حصل على صيغته النظرية فى الفلسفة العقلانية للقرن السابع عشر (ديكارت - سبينوزا وغيرهما) . فالعقلانية الكلاسيكية سطرت بطريقة مبدئية موقف الفرد الممتلك لاستقلاليتة الروحية الابداعية والتي تسمح له ببناء الحياة بما يطابق لفهمه وحكمته الخاصين به . « . . . ان كلاسيكية القرون السابع عشر - التاسع عشر عبرت بشكل متكامل وعميق وشرحت واطهرت موقف الفرد من جميع الجوانب - الفرد المدرك لذاته والقادر على اختيار اتجاهه فى العالم او بشكل ادق هذه الكلاسيكية اكدت الادراك الانسانى الفردى المستقل (الطابع العقلانى والمستهدف له) على انه - اى هذا الادراك جزء ضرورى للشخصية الاساسية ونموذج للتنظيم فى عملية الحياة الفردية مثلها مثل التركيب الاجتماعى ونظام العالم» \* . ان المثل الاعلى الانسانى والعقلانى بوقت واحد «للانسان العاقل» اتخذه عصر التنوير فى القرن الثامن عشر مباشرة من العصر الذى سبقه .

ومن جهة اخرى ، بما ان «الطبيعة» الانسانية وجدت فى انسان ذلك العصر تعبيراً مشوها ومقلوباً (ان هذا الظرف اصبح مدركاً بوضوح فى نهاية عصر النهضة وما بعده) فقد سعوا الى اكتشافها لا فى الحاضر بل فى الماضى اى فى عادات واخلاق ونمط حياة الاغريق

---

\* م . مامارداشفيلى ، اى . سولوفيوف ، ف . شفيريف . الكلاسيكية والعصر الراهن : عهدان فى تطوير الفلسفة البرجوازية . - فى كتاب «الفلسفة فى العصر الحديث» . موسكو ، ١٩٧٣ ، ص ٣٦ .



القدماء او الهنود الحمر من العالم الجديد المكتشف حديثا . وكمثال يمكن استخدام «تجارب» مونتيني الانساني البارز في القرن السادس عشر \* . ان اضعاء الصفة المثالية على الماضي الذي انعكس فيما بعد في عبادة «الانسان الطبيعي» زاد من حدة الاهتمام بالتاريخ الذي كان يرى من خلاله لا على انه تأكيد تجريبي «لطبيعة» الانسان غير المتعرضة بعد للتمدن فحسب بل على انه شرح لاسباب التشويه والمغالطة اللاحقة لطبيعة الانسان الاصلية . هكذا نشأت معارضة الانسان «الطبيعي» بالانسان «المتمدن» وحوث هذه المعارضة على تناقض حاد مدرك بين «طبيعة» الانسان الحقيقية وبين «تحولاتها» والتي تطرأ عليها في المجتمع المعاصر . ويدافع الادراك التنويري عن الانسان «الطبيعي» وتوجه حدة نقدها ضد «الانسان المتمدن» اى ضد الانسان الذي يعيش في ظروف النظام الاقطاعي المطلق .

ان نقد التمدن ، حتى كما جاء في الشكل الحاد عند جان جاك روسو لا يجب فهمه على انه دعوة للعودة الى الوراء الى ما قبل التاريخ والى الحالة الاولى التي فقدتها الانسانية الى الابد (ان حالة «العودة الى الوراء» والحركة العكسية طورت فيما بعد بفكرة رومانتيكية) . لقد كان هذا النقد على الاصح الدعوة للنظر الى الوراء لفهم احسن للحالة الراهنة وايجاد طرق ووسائل لتصحيح النواقص والزلات . و اشار الى هذا الواقع

---

\* ف . بوغوسلافسكى . مونتيني وفلسفة الحضارة .  
 — في كتاب «تاريخ الفلسفة ومسائل الحضارة» . موسكو ،  
 . ١٩٧٥ .

عمانوئيل كانط ، فى كتابه «انتزبالوجيا» (علم الانسان) اذ كتب يقول : «ان التصور القاتم الذى اعطاه روسو للجنس البشرى الذى يسمح لنفسه بالخروج من حالته الطبيعية يجب الا يؤخذ على انه نصيحة للعودة الى هذه الحالة والعيش فى الغابات ، وهذه ليست النظرة الحقيقية لروسو فهو اراد فقط ان يشير الى صعوبة اقتراب العنصر الانسانى من دوره وهدفه . . . وفى الحقيقة فان روسو لم يكن يريد ان يعود الانسان مرة اخرى الى حالته الطبيعية فقد اراد ان يلتفت الانسان الى الوراء من تلك الدرجة التى يقف عليها الآن» \* . ان مثل هذا النقد كان موجهاً ليس الى الماضى بل الى المستقبل . وكان هذا النقد يبحث عن حلول للمتناقض المتبلور (بين الانسان «الطبيعى» و«المتمدن») عن طريق **تطور الانسان نفسه** وهو يعتبر كائناً مهيأ «عقلياً» . ان امكانية الانسان بأن يعيش حسب «طبيعته» حتى فى ظروف المجتمع المتمدن ، تفترض تطور عقله المستدرك منه على انه المهمة الرئيسية للحضارة ولكل التاريخ الحضارى للبشرية . وعلى هذا الشكل يظهر ان **مفهوم الحضارة** لا ينفصل عن مفهوم **التطور** . مع ان الانسان بطبيعته (الاولية) يعتبر كائناً مفكراً ، فان على تفكيره ان يخضع الى تطور معين لكى يصبح شرطاً لوجوده المشترك مع الناس الآخرين . وتكمن ماهية الحضارة فى استكمال وتحسين وتربية ما وجد اصلاً على شكل هبة طبيعية وامكانية منذ

---

\* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس ، موسكو ، ١٩٦٦ ، ص ٥٨٠ .

الولادة لم تصبح بعد امكانية الانسان الملحة . فالحضارة  
هى كل ما صنع وخلق (وطور وحسن وطراً عليه  
تغير) من قبل الانسان على عكس ما اعطى من قبل  
الطبيعة . وهكذا فان الحضارة تمثل اهم امكانيات  
الانسان وكل «الجنس البشرى» اى القدرة على **تطوير**  
**الذات** والتى تجعل واقع التاريخ البشرى ممكناً . هذه  
الامكانية يجب تمييزها عن التطور الطبيعى البحت للاجسام  
الحية وغير الحية والذي يجرى دون مشاركة الانسان .  
وبالمقابل فان هذه الامكانية يمكن ان تفهم وتحلل فى  
حدود نوعية التفكير الخاصة - لا عن طريق العلوم  
الطبيعية بل على نوعية التفكير التاريخى . والى جانب  
الانسانية والعقلانية فان **الموقف التاريخى** يشكل ميزة  
هامية اخرى للادراك الكلاسيكى للعصر الحديث .

ويفهم بالموقف التاريخى او بنموذج التفكير  
التاريخى ، يفهم على انه معرفة ظواهر الواقع من زاوية  
نظر نشوئها وتطورها . ويطلق بهذا الصدد عادة على  
**علم التطور** (تطور الطبيعة والمجتمع) الذى نشأ فى  
القرنين السابع عشر والثامن عشر اسم الموقف التاريخى  
الكلاسيكى . وبهذا المعنى يجب تمييز الموقف التاريخى  
على انه مفهوم نظرى منهجى معين للتطور من الموصوفات  
التاريخية التى ترجع اوائلها الى قدماء الاغريق والرومان  
(هيرودوت وفوكيديد) . اما النظريات العقلانية للعملية  
التاريخية فانها تظهر لأول مرة فى العصر الحديث ، فى  
عهد نشوء ونهضة المجتمع البرجوازى .

ومن المهم التركيز على التبعية المباشرة للموقف  
التاريخى الكلاسيكى لنموذج الحضارة الذى حصل على  
تقمصه الباهر فى حضارة عصر النهضة . فالمبدأ

الرئيسى لهذه الحضارة - كما قلنا - هو مبدأ الشخصية النشيطة ذاتيا والمعتمدة على الامكانيات المعنوية الانتاجية الخاصة بها . ان دخول الفرد للحياة الاجتماعية والحضارية يجرى ضمن اطار هذا النموذج لا عن طريق الاقتناء السلبي لمنظومة الرموز والقواعد الموضوعة تقليديا والمثبتة طقوسيا والمضاعة بهيبة الاجداد او الاله بل عن طريق النشاط الابداعى المنتج الخاص الوارث والمحافظ والمطور لنتائج الجهد الماضى . ان الواقع الاشياء الذى يجده الفرد امامه وواقع محيطه الطبيعى والاجتماعى معطى له لا على اساس انه واقع مصاغ رمزيا (كما هو معطى مثلا فى الادراك الدينى او الاسطورى) بل على انه واقع مغير تاريخيا وموجود فى اطار النشاط الانسانى المتعدد الجوانب . وضمن حدود نموذج الحضارة هذا يظهر تصور عن التاريخ على انه تتابع دورى للاجيال بحيث ان كل جيل منها يستخدم ويغير نتائج النشاط السابق بما يتطابق مع الظروف الجديدة . وعلى هذا الشكل فان النشاط يظهر وكأنه الشرط الوحيد الممكن لاشتراك الفرد فى الحضارة ووجوده ضمنها .

ان كنه الموقف التاريخى الكلاسيكى يكمن فى «قلب» طريقة تواجد هذا النموذج للحضارة (مبدأ النشاط) وجعله مبدأ شاملا يعم الكون . وفلسفة العصر الحديث تدرك العالم كنتيجة لبعض «الابداع» وكثمرة وتحقيق لقوة نشيطة ابداعية موجودة فى العالم او خارجة عنه . ويؤدى السعى الى جعل هذا المبدأ عقلا尼亚 واعطائه شكلا معقولا (يتطابق مع التفكير البشرى) ، يؤدى الى تشكيل بناء نظرى خاص هو علم

التطور . ان فهم العالم من خلال تطوره يعنى سبر اغوار «سر» نشوئه وآلية «خلقه» بما يتوافق مع فعل «القوى الحية» (او القوانين) . ان مهمة الموقف التاريخي كونه علم للتطور هي عبارة عن ادراك نظري وعقلاني «للخطة المخفية» للبناء الكوني ولقوانين الابداع الكوني التي ينشأ طبقا لها نظام الفضاء بكامله .

هذه المهمة وضعت اولاً من قبل فلسفة العصر الحديث تطبيقاً لتاريخ الطبيعة . « . . . ان علم التطور - كما كتب ف . آسموس - وضع لأول مرة بشكل جدى وعميق على اساس الوقائع التابعة لتاريخ الطبيعة وليس للتاريخ الاجتماعي . فالمؤسسون الحقيقيون الاوائل للنظرية التاريخية في القرن السابع عشر لم يكونوا علماء اجتماعيين ولا مؤرخين للمجتمع المدني بل علماء فيزيائيين ورياضيين وفيزيولوجيين . اذ ان اول نظرية وضعت بشكل واسع عن التطور وشملت تطور المجموعة الشمسية ونشوء وتطور الارض وظهور وتطور الاجسام النباتية والحيوانية ، هذه النظرية وضعها ديكارت اى العالم والفيلسوف الذى كان بعيدا كل البعد عن العلوم الاجتماعية بمفهومها الدقيق» \* .

ان علم التطور الذى اوجد في اطار فلسفة القرن السابع عشر لم يلغ الصورة الميتافيزيقية عن الكون الذى تميزت بها هذه الفلسفة . فعلى اساس الرياضيات والميكانيك - العلمين الاكثر تطورا من العلوم الطبيعية في ذلك الوقت - عالج علم التطور تطور الطبيعة على انه

---

\* ف . آسموس . مختارات الاعمال الفلسفية ، المجلد الثانى . موسكو ، ١٩٧١ ، ص ٢١٧ .

تطور ميكانيكى يعتمد فى جميع حلقاته على قوانين الحركة العامة وغير القابلة للتغيير .

وهذا يعنى ان مهمة جعل نشوء وتطور العالم (تاريخ العالم) مادة للتأمل النظرى وهى مهمة مصاغة فى مفاهيم الادراك الميكانيكى - هذا كان يعنى اكتشاف السبب النهائى والاخير لوجود العالم واساسه المادى الاول . مثل هذه المهمة اعتمدت اساسا على التفكير التالى : اذا كان كل ما اعطى لنا فى التجربة يملك سببه الخاص ، فان العالم ككل ايضا يجب ان يكون له سببه الخاص . ويمكن هدف العقل والادراك العقلانى فى تشكيل تصور منطقى عن هذا السبب الاول لكل البناء الكونى ، وبذلك فى اكتشاف منبع نشوئه وتطوره . وبما انه فى تجربتنا هذه المحدودة بتأملنا للاشياء النهائية والحسية لا يمكن اكتشاف مثل هذا السبب ، فان السبب ذاته يجب اكتشافه عن طريق الرؤيا الفكرية الصرفة وعلى اساس التفكير الواضح . وبالنتيجة فان الفلاسفة اثناء شرح التاريخ الطبيعى للعالم اضطروا الى افتراض وجود اسباب فيزيائية مبرهنه تجريبيا بل الى اسباب خارجة عن التجربة وميتافيزيقية بديهية مفروضة . وبالواقع فان فكرة التطور لا تظهر هنا كفكرة نظرية مبرهنة علميا بل كمبدأ ميتافيزيقى فلسفى مجرد جرى ادخاله من الخارج الى المادة التجريبية .

وفى القرن السابع عشر لم تكن فكرة التطور بقادرة على الظهور والتأسس على قاعدة معرفة العلوم الطبيعية فقط . وقد كتب انجلس يصف المستوى العلمى لذلك العصر فقال : « . . من بين جميع العلوم الطبيعية فى ذلك الوقت استطاع علم الميكانيك فقط ان يصل الى

تكاملاً معيناً ، وبالذات علم ميكانيك الاجسام الصلبة (الارضية والسماوية) فقط اى بكلمة مختصرة ميكانيك الثقل . اما الكيمياء فقد كانت موجودة على شكل ساذج يعتمد على نظرية فلوجيستون . بينما كانت البيولوجيا فى المهد ، فالاجسام العضوية النباتية والحيوانية درست فقط بشكل سطحي وشرحت بأسباب ميكانيكية محضة» \* . واستطرد يقول ان «تاريخ تطوّر الارض ، الجيولوجيا ، لم يكن معلوماً ، اما فكرة ان الكائنات الحية الحالية هى عبارة عن نتيجة لتطور طويل من البسيط الى المعقد هذه الفكرة لم يكن ليتسنى لها ان تقدم من قبل العلم اطلاقاً» \* \* . وليس عبثاً ان فكرة التطور ذاتها كانت غائبة فى علوم الطبيعة آنذاك وحتى فى قسمها الاكثر تطوراً الا وهو علم ميكانيك الاجسام الصلبة لنيوتن . اما نيوتن نفسه فقد اراد ان يشرح البناء الميكانيكى للكون والعلاقات المتبادلة بين اجزائه ولكنه ادرك عدم امكانية الاشارة الى السبب الاول لنشوء الكون وتطوره ، معتمداً على الاساس نفسه . لذلك فانه فى علم الميكانيك اضطر اثناء حله لهذه المسألة الى الاستعانة بفكرة الدفعة الاولى وهذا يعنى فى الحقيقة الاعتراف بأن السبب الاول لوجود الكون هو عملية خلق الهية .

وفى هذا الوضع فان فكرة التطور التى سبقت الزمن بعيداً كان يمكن لها الظهور والبرهان فقط فى حدود

---

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٢١ ، ص ٢٨٦ .

\* \* نفس المرجع ، ص ٢٨٧ .

الادراك الفلسفى . وهذا وحده يشير الى وجود منبع آخر غير المعرفة العلمية الميكانيكية لنشوء فكرة التطور . هذا المنبع يعتبر ليس الطبيعة الميتة ذات مبدأ الجاذبية والتنافر الميكانيكيين للجسام (حيث لم تكن معروفة طبيعة اخرى فى العلم آنذاك) بل الحضارة المصنوعة من قبل الانسان ، وبشكل ادق الانسان نفسه الموجود فى حالة متغيرة باستمرار بحيث يحول نفسه والبيئة المحيطة به . وبكلمة اخرى فان فكرة التطور منذ البدء احتوت على شىء ما كبير جدا اكبر مما يمكن رصده فى مفاهيم واصطلاحات النظرية الميكانيكية .

وعند علماء عصر التنوير فى القرن الثامن عشر حصلت فكرة التطور لا على شكل ميتافيزيقى بل **اجتماعى عملى** . وبما ان هذه الفكرة وضعت فى اساس رؤية الوجود الانسانى كله فقد اخذت شكل «تقدم الجنس البشرى» اللانهائى والدؤوب . ان «نظرية التقدم» المعالجة من قبل المنورين حددت بذاتها الانعطاف اللاحق للفلسفة الاوربية من «فلسفة الطبيعة» الى «فلسفة التاريخ» . ومع ان نظرية التقدم عند المنورين الفرنسيين لم تكن فى البدء مكسوة بالشكل الفلسفى والنظرى التأملى البحث فانها اثرت كثيرا على التطور اللاحق للفكر الفلسفى .

ومن هذه اللحظة بالضبط اخذت فكرة التطور تصبح مدركة لا على اساس مبدأ طبيعى بل على اساس مبدأ **حضارى تاريخى** . وبالمقابل فان اهتمام الفلاسفة اصبح ينتقل من الطبيعة الخارجية «الفيزيائية» الى «طبيعة الانسان» أى الى مجال الحضارة كمظهر وتطور لهذه «الطبيعة» . ان الادراك ذاته ان لمبدأ التطور ، فى



كثير من النواحي ، علاقته المباشرة مع «الطبيعة الانسانية» وانه يجد في هذه الطبيعة براهينه وشروحه الخاصة ، هذا الادراك يعتبر السبب الرئيسى فى اخراج الحضارة الى مجال خاص للرؤيا الفلسفية النظرية والى مفهوم فلسفى مستقل .

فاذا كان الاساس النظرى لنشوء مفهوم الحضارة هو عبارة عن التمييز بين ما نشأ طبيعيا وبين ما صنع وطور الى حد الكمال من قبل الانسان تاريخيا ، فان الضرورة الاجتماعية العملية لظهور هذا المفهوم ومشكلة الحضارة ، هذه الضرورة تكمن فى ان مفكرى العصر الحديث رأوا فى الحضارة وفى قدرة الانسان على تطوير الذات وعلى تحسين الذات ، رأوا فيها الوسيلة الرئيسية لتصحيح الزلات وسيئات المدنية الموجودة . ان كنه المشكله الناشئة كان يتجسد فى البحث عن وسائل وطرق واساليب التغلب على التناقض الناشئ بين الفرد والمجتمع وكذلك بين «الطبيعة» الانسانية وبين الاشكال الاجتماعية لتوحيد الناس . اذاً هنا كان يجرى الحديث عن جعل «الانسان الطبيعى» كائنا حضاريا وتطور «تفكيره» وتقريبه من التوافق بينه وبين نفسه وبذلك تحقيق اخراجه من ذلك الوضع الذى جره على نفسه لجهله او لنسيان «طبيعته» .

كيف تطرق المفكرون الى حل هذه المشكله على طول مراحل مختلفة لتكون المعرفة الفلسفية التاريخية فى فلسفة ما قبل الماركسية ؟ فى تحليلنا هذا سنتوقف عند ثلاث حالات رئيسية لحلول المشكله ، قدمت من قبل فلسفات التنوير وكانط وهيغل لانها تعتبر تحضيراً نظرياً ذا طابع خاص للمفهوم الماركسى عن الحضارة .

## ٢ - «الانسان الطبيعي» امام وجهه التمدن

لن نجد في معتقدات المنورين الفرنسيين اى بناءات تأملية للعملية التاريخية . فان فكرة التطور التاريخي على انه عملية لانهاية لتحسين الجنس البشرى ، هذه الفكرة لم تكن تعتبر من قبلهم كمادة للابحاث الاساسية الفلسفية التاريخية المعقدة بقدر ما كانت وسيلة لحل وبرهنة مسائل عصرية عملية واجتماعية - سياسية بحتة . فيغلب السعى الى جعل المعرفة التاريخية فى خدمة برنامج سياسى معين عند المنورين الفرنسيين يغلب هذا السعى على محاولات البناء النظرى المنظم لفلسفة التاريخ . وكان محط انظار ابحاث التاريخ فى عصر التنوير هو «روح الشعب» المتغير تاريخيا والممثل بنتائج اعماله وبطابع النظم الاجتماعية والاخلاق والعادات . ولم تكن الابحاث التاريخية فى عصر التنوير تهتم بمصير الشخصية الواحدة بل بالحياة الجماعية للامة والوجود المشترك للناس فى ظروف المدنية .

اما الوهم المميز للادراك التنويرى فكان يتجسد فى المماثلة بين الامة والدولة وبين المجتمع ، والاشكال السياسية للحكم . ان روح القوانين السائدة فى المجتمع كانت تعتبر من قبل المنورين المؤشر الاكثر دقة «لروح الشعب» المشتركة . اما طابع الصراع الطبقي «للطبقة الثالثة» ضد الدولة المطلقة ، هذا الصراع الذى كان يأخذ شكلا سياسيا وكان صراعا من اجل الحكم ، هذا الطابع ساعد على تثبيت الوهم المذكور . ومن وجهة النظر هذه فان وجود الدولة كان يبدو على انه العلامة

الرئيسية للامة المتمدنة والظرف الحاسم فى حياة الناس  
«المدنية» .

غير ان هذا كله لا يعنى ان المنورين كانوا مؤيدين  
لاشكال الحكم الموجودة . بل على العكس فقد ذكروا انه  
فى ظروف النظم الاجتماعية الطغيانية الرهيبة توضع  
الاهتمامات المدنية كضحية لمصالح «مالكى السلطة»  
وان الدولة بعكس هدفها تصبح سلاحا لتعالى واثراء  
بضعة من الناس على حساب الآخرين . ان هذا التشويه  
لماهية الدولة لا يظهر مفعولا فاسدا على الحكام فحسب  
بل وعلى الرعية ايضا ويصبح سببا لزلات جميع قوانين  
الدولة ومؤسساتها . لذلك تصبح هذه الدولة فى تضاد  
مع المصالح الحقيقية لمواطنيها ويتوجب «اصلاحها»  
جذريا .

لقد اقترح جان جاك روسو احدى وسائل «الاصلاح»  
المماثل . ففى بحثه حول الوفاق الاجتماعى برهن على  
فكرة خلق دولة جديدة حيث ستكون فيها حرية  
المواطنين والامن الفردى مضمونة «بنظام حقوقى» اى  
بمجموعة القواعد والقوانين الملزمة لكل فرد .

غير ان شرط تأسيس «الدولة الحقوقية» عند روسو  
هو عبارة عن الموافقة المبدئية للمواطنين من اجل  
الدخول فى «الوفاق الاجتماعى» . فماذا يجعل هذه الموافقة  
ممكنة ؟ يعيدنا هذا السؤال الى نقطة انطلاق النظريات  
الوفاقية للقرنين السابع عشر والثامن عشر اى الى  
«طبيعة الانسان» . وفى هذه النقطة تلتقى فى النهاية  
جميع الحجج الحضارية للادراك التنويرى ككل .

ان مسألة «طبيعة الانسان» جرى حلها فى النظريات  
الاجتماعية الفلسفية للقرنين السابع عشر

والثامن عشر عن طريق «التجربة الذهنية» التالية :  
يوضع الانسان (طبعا في الخيال) في وضعية خالية من  
جميع علامات الحضارة المرئية اى الدولة والاشكال  
المتطورة للجهد المادى والمعنوى (الحرفة والفن) وكذلك  
نظام المقايضة (التجارة والنقود) وعدم المساواة المادية  
بين الناس ونظام الامتيازات الاجتماعية . في هذه  
الوضعية التى حصلت على اسم «الحالة الطبيعية» لم يبق  
للانسان الا ان «يتصرف» وفق «طبيعته» . وقد اتفق  
مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر مع اختلاف  
تقييمهم لهذا «التصرف» (والذى يحدده اختلاف اتجاهاتهم  
الاجتماعية) ، اتفقوا على شىء واحد : ان الانسان في  
الحالة «الطبيعية» كان سيتصرف كمواطن صغير في المدن  
الاوربية يعيش في مجتمع «متمدن» بشكل كاف ويعتمد  
في تصرفاته واعماله على حجج الامن الفردى والسعى وراء  
المكسب الشخصى والرفاهية . تغيرت فقط الملابس  
والديكور فصاحب العانوت ومالك الورشة ظهرا بأشكال  
«الصيد» .

فيما بعد سخر ماركس من «اختراعات القرن الثامن  
عشر عديمة الخيال» \* والتى صورت «البرجوازي» المولود  
حديثا على انه «الانسان الطبيعى» . «فعند متنبئى القرن  
الثامن عشر . . . هذا الفرد من القرن الثامن عشر وهو  
عبارة عن ثمرة تفسخ الاشكال الاجتماعية الاقطاعية من  
جهة وتطور للقوى الانتاجية الجديدة الذى بدأ منذ القرن  
السادس عشر من جهة اخرى - ان هذا الفرد يجرى

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم  
الاول ، ص ١٧ .

تصوره وكأنه مثال يرجع وجوده الى الماضى . كما ويجرى تصويره لا كنتيجة للتاريخ بل كمنطلقه الاولى لان هذا الفرد بالذات يعترف به من قبلهم كفرد مطابق للطبيعة وحسب تصوراتهم عن طبيعة الانسان يعترف بهذا الفرد ليس كشيء ظهر اثناء سير التاريخ بل كشيء معطى من الطبيعة . هذا الوهم حتى ذلك الوقت كان ميزة لكل عصر جديد» \* .

لقد رأى المنورون فى «فرد القرن الثامن عشر» اى الفرد البرجوازي ، رأوا «المثال» للانسان الذى صاغوا بالنيابة عنه جميع ادعاءاتهم للمدينة الحالية لهم والمجتمع الاقطاعى المطلق . وفى هذا الفرد بالضبط بحثوا عن اساس لتكوين المجتمع العادل المطابق «لطبيعة الانسان» .

ولم يكن المنورون ليميلوا الى تقييم هذا الفرد على انه كائن انانى ومتفرد بلا شرط معاد وسيىء النية لامثاله . وبعكس منظرى القرن السابع عشر الذين شددوا على روح المنافسة والكراهة والعداء الموجودة فى الانسان فى «حالته الطبيعية» والمبررة فى رأيهم لوجود الدولة المطلقة ، على عكس هذا الموقف من الانسان فان المنورين ركزوا اهتمامهم على اجتماعية الانسان البدائية وعلى تحمله وتسامحه وطيبته وتعقله وتحفظه اثناء دفاعه عن المصالح الخاصة . وفى رأى المنورين ان «طبيعة الانسان» ذاتها المهمة ببقائه وسعادته تجبره على ايجاد المعاشرة مع الناس الآخرين والتوحد فى مجتمع

---

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ١٧-١٨ .

وخلق اشكال جماعية للحياة . واذا كان المجتمع الحالى (المتمدن) لم يجعل من احد سعيدا وانقلبت الحياة لاغلب الناس الى آلام وفقر وفقدان للحرية فان سبب ذلك يعود الى جهل او نسيان الناس «لطبيعتهم» الخاصة . وبغض النظر عن زلات وحمق النظم الاجتماعية الحالية واشكال الحكم فانها - اى هذه النظم - تقوم (وغالبا لمدة طويلة) لا على القوة والاجبار فحسب بل على الوسائس والاعراف التابعة للمواطنين الذين فقدوا اما بنتيجة الخوف او بنتيجة الطمع الفردى التصور الحقيقى «لحقوقهم الطبيعية» .

ان جهل الناس والذى يعد «اما لجميع الخطايا» هو السبب الرئيسى لذلك الشر الذى يعم المجتمع ، ان «القوة الشيطانية للجهل» تكمن فى ان الجهل - رغم انف طبيعة الناس - يحولهم الى عبيد لرغباتهم ويفرقهم ويصادمهم فى صراع تنافسى قاس ، فالجهل وليس الطبيعة هو الذى يجعل الانسان انانيا محبا للذات وكائنا معاديا للمجتمع . ان «تطوير الفكر» هو العزم المركزى والحازم للعملية التاريخية الذى يسمح فى النهاية للوفاق بين الطبيعى والاجتماعى ، وبين الخاص والعام ، وبين الفردى والجماعى ، «ومع ان جميع الرغبات الانسانية طبيعية . . . فان الانسان ملزم بالاعتماد فى رغباته على العقل . فبدون العقل يكون حب الذات والمصلحة الخاصة والسعى الى السعادة عبارة عن حوافز عمياء فقط تنعكس نتائجها سلبيا علينا وعلى الناس الاخرين ؛ فعندما يكون الحب للذات معقولا فانه يؤدى الى الاحسان ، اما عندما تكون . . . الروح مفتقرة لامكانية

الحكم على عنصرها في الرغبة والنتائج التي قد تؤدي إليها فإن الحب للذات يصبح زلة» \* .

ونرى ان مهمة عصر التنوير الواقعية لا تكمن في التأكيد غير المشروط للفردية والانانية . فقد كتب لينين عن المنورين يقول : «لم يظهر عند مفكرى البرجوازية آنذاك . . . اى طمع ذاتى بل على العكس كانوا يؤمنون باخلاص في الغرب وفي روسيا بالرفاهية العامة ويرغبون بذلك باخلاص ايضا . . . » \* \* . لقد وعى المنورون النتائج السلبية التي قد تؤدي إليها الانانية الانسانية الفاقدة لاي بداية كابحة . فبحثوا باصرار عن وسيلة تسمح بتجنب هذه النتائج والوصول الى الوفاق المتبادل بين الناس واستتباب الانسجام العام للمصالح .

ولا يبدو ممكنا حل هذه المسألة - برأيهم - عن طريق اخماد المتطلبات «الطبيعية» للانسان وعن طريق العنف الخارجى ضد «طبيعته» . والطريقة الصحيحة الوحيدة لحل هذه المسألة هي كبح الفرد لجماع ذاته «بشكل معقول» واستمتاعه الانانية (نظرية الانانية العاقلة) وايضا تطويع الانسان الواعى لمصلحه الخاصة من اجل المصلحة العامة الممثلة بالدولة . ان «تعقل» الفرد يتحدد بقدر وعيه للمصلحة الاجتماعية على انها مصلحته الخاصة مستخرجة مباشرة من متطلبات ورغبات «طبيعته» .

---

\* ب . غولباخ . مؤلفات مختارة ، المجلد الثانى . موسكو ، ١٩٦٣ ، ص ٣٣٧-٣٣٨ .

\* \* لينين . المؤلفات الكاملة ، الطبعة الروسية ، المجلد

٢ ، ص ٥٢٠ .

وبهذا الشكل وحسب نظرات المنورين فان شرط  
الوفاق العام بين الناس وايجاد نظام اجتماعى عادل  
وتجنب الناس من المتناقضات وكوارث التمدن ، هذا  
الشرط يمكن ان يكون فقط «تحسين التفكير» ونمو  
ادراك الناس الذى يمكن الوصول اليه عن طريق  
«تنويرهم» . هذا الاخير هو الذى يشكل هدف ومحتوى  
التطور الحضارى . فالحضارة المفهومة على انها «تعقل»  
الانسان وعلى انها «تنويره» بالنسبة للاهداف التى  
تضعها «طبيعته» امامه ليست الا طريقة مقترحة من  
قبل المنورين لتربيته الاجتماعية ، اى تربيته ككائن  
قادر على العيش فى مجتمع . ومن خلال هذه الوظيفة فقط  
تكون الحضارة قادرة على جلب الفائدة . وفى اية حالة  
اخرى قد تجلب الاذى فقط . وعلى هذا الاساس يعتمد  
نقد روسو لمفعول فاسد من قبل العلم والفن لكونهما  
جعلوا الهدف الرئيسى لهما لا تربية الانسان بل ارواء  
رغباته وشهواته الدنيئة الخسيسة .

لقد آمن المنورون بصدق ان الفرد المهتم بمنفعته  
الخاصة والمغموس بمصالحه الخاصة يمكن ان يصبح فى  
الوقت نفسه كائنا على التمدن وحاملا لاعلى قيم الحضارة  
الانسانية . فكانوا يعتبرون ان مبدأ المنفعة الشخصية  
يجتمع بوفاق مع مبادئ الحرية والمساواة بين الناس  
ومع مبادئ النظام المعقول والعادل للحياة الاجتماعية .  
وعلى الحضارة ان تؤدى الى التوافق والانسجام بين هذه  
المبادئ . وبكلمة اخرى فان «الفرد فى القرن الثامن  
عشر» - الذى هو ثمرة للعلاقات البرجوازية الناشئة -  
كان يراه المنورون كائنا غير قادر على التقبل فحسب بل  
وعلى تجسيد المثل الاعلى للشخصية العاقلة الحرة



والمستقلة روحيا ، هذا المثل الذى بنى فى عصر النهضة واصبح نواة لجميع الحضارة الانسانية .

ان سعى المنورين الى رفع الفرد البرجوازى الى مستوى الشخصية المستقلة روحيا والمسؤولة اجتماعيا -- هذا السعى هو منبع لنبلمهم الداخلى وقصر نظرهم التاريخى فى الوقت نفسه . ان اسباب طوباوية التصورات التنويرية تصبح بديهية فيما بعد - اى بعد ان تحصل موضوعات الادراك التنويرى على شكل ارضى فى تطبيقها . غير انه فى تجربة عصر التنوير ذاتها وفى طابع وميزات النشاط التنويرى تجد هذه المحدودية تعبيرها الدقيق .

ومن خلال عصر التنوير نصطدم بوعى الطبقة التى ادعت لنفسها لاول مرة على انها الخلف والوريث القانونى تاريخيا للتقليد الحضارى الماضى . لقد استخرج التنوير وصاغ نظريا حجة هذه الطبقة فى تطلعها الى الدور القيادى فى الحضارة . فالفرد الذى يتكلم المنورون باسمه والمستأنف له والذى يحاولون رفعه الى مستوى ذات النشاط التاريخى الحضارى ، هذا الفرد هو الممثل النموذجى لتلك الطبقة علما انه لم يدرك نفسه فى هذا الدور بعد . وعندما يعى الفرد نفسه ويبدأ بالتحدث بصوته الخاص ينتهى التنوير كما ينتهى الوهم المتولد من قبل التنوير حول الرسالة الحضارية للطبقة البرجوازية . وطالما ان هذا الفرد لا يزال صامتا فالمنورون يتحدثون عوضا عنه مفترضين بسذاجة انهم يقولون ما يطابق رغباته المكنونة وطبعها ما يطابق «طبيعته» بالضبط . وعندما يتصورون انفسهم كاتم اسرار الفرد الداخلى والعارف جيدا ما يريد وما يفيد

يبدو المنورون في الحقيقة وكأنهم موجهون رويون يعلمونه باسم «الفكر» والحضارة . ان طموحهم للعب دور مربى المجتمع يفترض من جهة المتربين الاعتراف بفكرهم الخارق ووضعهم المتميز فى المجتمع الذى يعطيهم حق الصوت الحاسم بكل ما يتعلق بالاهداف والمصالح الاجتماعية والحضارية العامة . وبالنتيجة فان الوعى التنويرى «حتما . . . يودى الى تقسيم المجتمع الى قسمين احدهما يتعالى على المجتمع . . .» \* . فالوعى التنويرى يقسم المجتمع الى مربين ومتربين ناسيا ان «المربى يجب ان يكون متربيا» \* ، وان تربية المربى هى ثمرة تغيير الناس لظروفهم الحياتية الخاصة .

وهنا بالذات يكمن مورد قصر النظر التاريخى للوعى التنويرى . فلكونه وعيا ديمقراطيا عميقا موجهها ضد النظام المطلق والايديولوجيا المتسلطة للقرون الوسطى فان هذا الوعى بنتائجه النهائية يصبح كذلك ادراكا ابويا نوعا ما وموجهها «على نمطه الخاص» . ومن خلال طموحه الحاسم فهو يسعى ايضا الى اخضاع الفرد الى الشئ العام ، انما لا عن طريق مؤسسات «السلطة الفردية» بل بواسطة تعاليم معقلنة وذات صفة عقائدية للفكر تحمل فى طياتها وعى واردة اولئك الذين يعتبرون الممثلين الوحيدين ومطلقى الصلاحية لهذا الفكر فى المجتمع . ففى «الفكر» التنويرى كما ظهر فيما بعد لاول مرة دلت على نفسها سلطة «العلاقات المتغربة» التى لا وجه لها ولا شخصية ولذلك فهى سلطة علاقات «مجردة» للمجتمع البرجوازى فوق كل مظاهر حياته الفردية .

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ٢ .

\*\* نفس المرجع .

وليس من الصعب ان نفهم انه بغض النظر عن الاخلاص الفكرى الذاتى والتبعية الداخلية التى يمتلكها الوعى التنويرى تجاه القيم الحضارية فان سبب «تعالیه السرى» \* لا يكمن فى مستوى حججه ونواياه الواعية بقدر ما يكمن فى العجز الواقعى للفرد البرجوازى لان يصبح حاملا حقيقيا لتقاليد الحضارة الانسانية . فبينما «راهن» المنورون على هذا الفرد اضطروا فيما بعد الى ايجاد وسائل معنوية للوصاية عليه تشهد بعدم تقبله نوعا ما ومقاومته لنداءات «العقل» . ان ميزة موقفهم فى المجتمع هى نتيجة كون الذين حاولوا جذبهم الى الحضارة عاديين . ومفهوم ان هذه الوصاية كانت تتحول فى النهاية الى سلسلة طويلة من الاستدلالات العقلية والبراهين والحجج المأخوذة من التاريخ او من الواقع التجريبي . وكأنهم شعروا بعدم طوعية المادة التى كانت تتوجه نحوها هذه الاستدلالات العقلية فان المنورين اعطوا لهذه الاستدلالات طابع «قوانين» هنا وانتحلوا لانفسهم دور المشرعين الاعالى فى هذا المجال .

وتقدم الحضارة هنا للفرد على انها واجب مباشر والزام عليه فهم يلزمونه بها بشكل اجبارى تقريبا على انها «الدواء» الضرورى لشفائه . وفى السعى وراء الجمع بين الحرية والخضوع ، بين الفائدة والواجب ، بين السعادة والتقصيف ، بين الاستمتاع الحسى والفكر واخيرا بين البرجوازية والحضارية - فى كل هذا تكمن

---

\* هذا من وجهة نظرنا تعبير موفىق للكاتب  
 ١ . سولوفيفوف . مجموعة «الحضارة الجماهيرية» - اوهام ووقائع . موسكو ، ١٩٧٥ ، ص ٤ .

ثنائية وتضاد الادراك التنويرى والذين حددوا نجاحه وفشله في حركة الفكر الاجتماعى اللاحق .

ان التطور اللاحق لهذه الفكرة ضمن اطار الايديولوجية البرجوازية الكلاسيكية لم يعرّ هذا التناقض فحسب بل وساعد على تعميقه نوعا ما محاولا ايجاد حل للمسألة الموضوعية من قبل عصر التنوير (تعليم وتثقيف وتربية الفرد البرجوازى) من خلال طرق واتجاهات اخرى .

### ٣ - القيمة المعنوية للحضارة

ان اول من فهم عدم امكانية برهنة المثال الاعلى التنويرى «للانسان العاقل» من وجهة نظر مساعى الفرد «الطبيعية» والعملية الحسية فقط هو عمانوئيل كانط . اذ اثناء حفاظه على العلاقة المباشرة مع التقاليد التنويرية للقرن الثامن عشر وباقتسامه مع هذه التقاليد الثقة بنصر «العقل» فى النهاية ، فان كانط يدرك فى نفس الوقت ان هذه الثقة لا يمكن ان تعتمد على تلك الاسس التى يعتمد عليها التصور حول الضرورة والعلاقة السببية للظواهر الطبيعية . فهذه الثقة حسب رأى كانط - هى وليدة نظم اعمق وذات اساس امتن فى الوجود البشرى من وجوده ككائن طبيعى يحرص على رفاهيته فقط . فالطبيعة بعد ذاتها لا تحوى اية ضمانة للترتيب «العقلانى» للاعمال البشرية . فهى فى سريانها الطبيعى عمياء ولا مبالية بالاهداف البشرية وتحركها ضرورة خالية من اى «معنى» . لذلك فان الانسان ايضا اذا اخذناه من وجهة نظر الوجود الطبيعى فقط لا يمكن ابدا ان يعد فى صف

«الكائنات العاقلة». فالطبيعة تفقد هنا «اساسها العقلاني»  
بينما يعترف بالانسان على انه «كائن عاقل» لا عن طريق  
طبيعته الطبيعية الحسية بل بالنظر الى طبيعته الفوق -  
حسية و«المجردة الخارجة عن نطاق التجربة» .

ان مسألة الطبيعة الخاصة للانسان وطابع وجوده  
وتطوره عبر التاريخ تأخذ في فلسفة كانط حلا جديدا كل  
الجددة . ويدخل في اساس هذا الحل فصل حاد بين عالم  
«الطبيعة» وعالم «الحرية» . «عقلانية» الانسان تظهر في  
امكانيته ان يعمل بشكل مستقل عن الطبيعة او - حسب  
كانط - من خلال حريته . وبالطبع فالانسان ككائن  
تجريبي حسي يخضع ايضا الى الضرورة الطبيعية التي تقر  
بشكل طبيعي رغباته وتصرفاته واهوائه الى آخره . ان  
كانط لا يلغى شعار التنوير هذا ولكنه يرفض ان يرى  
فيه شرحا «لجوهر» الانسان ومدعاته الحقيقية ورسالته .  
فكانط يعارض بشدة شرح «العقلانية» على انها تطابق  
بسيط لتصرفات الانسان مع الضرورة الطبيعية ويحسب  
ان هذا الشرح ينحل الانسان دور اللعبة بين يدي  
الطبيعة ويعتبر موصل للنظرة الجبرية الى تطور  
الانسان . ان التصرف الفطري الذي يخدم ارضاء  
متطلبات الانسان الحسية المشروطة من قبل طبيعته  
الفيزيائية عند اغلب الناس الحريصين على رفاهيتهم  
الخاصة فوق اللزوم يلقي احتراما اكثر من العقل . بينما  
يكون دور العقل - حسب كانط - في التأثير على الارادة  
وقدرته على اخضاعها للقانون الاخلاقي الحر من كل  
الاهتمام الحسي . فالعقل يحتوى على الهدف الاعلى للتطور  
الانساني البعيد عن أية تبعية للشروط الطبيعية  
الخارجية . هذا الهدف هو الوجود الاخلاقي للفرد .

والتاريخ البشرى بمفهومه تاريخ الحرية يجب ان ينظر اليه من وجهة نظر وصول الجنس البشرى الى هذا الهدف السامى - حسب كانط .

وبنفس الوقت فان وجود الانسان ككائن مفرد وتجريبي يتحدد تماما بدوافعه الحسية وميوله . فما الذى يجعله يرتفع من وجوده التجريبي الى الوجود الاخلاقى ويجتاز اهواء الحسية ويخضع ارادته للقانون الاخلاقى وبذلك يفلت من وصاية او ظلم الطبيعة ؟ وهل تسمح «طبيعة الانسان» بالحلم انه يوما ما تستطيع البشرية تحقيق ذلك الهدف الذى وضعه العقل ؟ ثم الا يمكن اعتبار حالة البشرية الملحوظة فى الواقع بما فيها من صراعات وحروب وبغضاء متبادلة على انها اكبر برهان على الابتعاد عن هذا الهدف اكثر من الاقتراب منه ؟ هذه الاسئلة تتواجد فى مركز العلم الكانطى حول التاريخ والحضارة .

اثناء سعيه لفهم وتقييم امكانيات البشرية فى الوصول الى الهدف الاخلاقى يتجه كانط - لاحقا - بالمنورين - الى «طبيعة الانسان» ، خالقا علمه الخاص والفريد عن نشوء وتطور الانسان (الانثروبولوجيا) . وفى الحقيقة فان كانط كان حتى آخر ايامه يعزى اكتشاف هذه «الطبيعة» الى جان جاك روسو . غير ان هذا الاكتشاف فى الانثروبولوجيا الكانطية يحصل على شرح مختلف تماما عنه عند روسو .

فبخلاف الاخير الذى رأى البداية الاخلاقية فقط فى «الانسان الطبيعى» الذى لم يفسده تأثير التمدن بعد ، فان كانط يضع محط انظاره الانسان التجريبي الموجود فعلا والذى يعيش فى بيئة تاريخية معينة وفى ظروف

مجتمع معين ودولة معينة ، هذا الانسان الذى يسعى لتلبية متطلباته ويبتدع وسائل متعددة لذلك . وحسب كلمات كانط فان «الانثروبولوجيا البراغماتية» تدرس الانسان على انه «مواطن عالمي» \* . من اجل ذلك فهى ليست بحاجة للانتقال الى «الحالة الطبيعية» لما قبل التاريخ والتوجه الى «الانسان الطبيعى» الذى لا نعرف عنه شيئا . وسعيا وراء تحديد طبيعة وطابع الجنس البشرى فان «الانثروبولوجيا البراغماتية» تنطلق من الموجود فى التجربة التاريخية الواقعية ومن الحقائق المعطية تجريبيا . وبكلمات اخرى فانها تنظر الى الانسان فى حالته الانية فى العالم - اى ككائن متمدن . هنا ينكشف فورا الفرق بين كانط وروسو والذى يحدد تفرد الانثروبولوجيا الكانطية . كتب كانط يقول : «ان طريقة روسو هى طريقة معممة وهو ينطلق من الانسان الطبيعى ، اما طريقتى فتحليلية وانطلق انا من الانسان المتمدن» \* \* . ان روسو لا ينطلق من انسان معين حى بل من «مفهوم الانسان» او بالاحرى من مفهوم «الانسان الطبيعى» محاولا اخراج البداية الاخلاقية منه . وبقدر ما يعارض هذا المفهوم التجربة والوجود الواقعي للانسان فى ظروف المدنية بقدر ما يرفض روسو - على طريقة التفكير البروغماتى - الانسان المتحضر لصالح الانسان الطبيعى الاخلاقى . اما بالنسبة لكانط فان وجود الانسان المتمدن هو حقيقة تجريبية تتطلب تبريرا

---

\* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس . موسكو ، ١٩٦٤ ، ص ٣٥٢ .

\* \* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد الثانى . موسكو ، ١٩٦٤ ، ص ١٩٢ .

وبرهنة فكرية واخلاقية . ضرورة القانون الاخلاقى يجب ان تكون مبرهنة لا بالنسبة لانسان مختلق بل بالنسبة لانسان موجود بالفعل ومتمدن . عند هذا فقط تتوافق الضرورة الاخلاقية مع التجربة ولا تناقضها .

ويحاول روسو ان يلقي مسؤولية سقوط الاخلاق و«فساد» الطبيعة الانسانية لا على الانسان بل على «المربين» السيئين - على السياسيين والفلاسفة والاخلاقيين والعلماء والفنانين وبشكل عام على كل من يمثل الحضارة والمدنية ويوجه الانسان فى طريق خاطئ ويعطيه امثالا سيئة ويفسده . ففى بحثه عن التربية بعنوان «اميل» يقترح روسو تبديل «المربين السيئين» بآخرين جيدين وفتح مدارس خاصة تدفع عن الانسان منذ ولادته التأثير السيئ للبيئة وتوجه تطوره فى طريق اظهار مواهبه الطبيعية وميوله .

ولكن - يسأل كانط - اين نجد مثل هؤلاء المربين ؟ فالناس الذين يوافقون على القيام بهذا الدور يجب ان يكونوا هم انفسهم متربين (ولنتذكر فكرة كارل ماركس : ان المربي يجب ان يكون متربيا) «ان المدارس . . . ضرورية ، ولكن من اجل جعلها ممكنة يجب ان نربى «اميلات» \* . وبما ان المربين هم من نتاج البيئة ويتقاسمون مع الآخرين مساوئهم الموروثة او المقتناة فان مشكلة التربية تبدو فى حلقة مفرغة . وفى النهاية بعد تفحص نظرية روسو اضطر كانط للوصول الى نتيجة ان «المربين امثال جان جاك (روسو)

---

\* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد الثانى ، موسكو ، ١٩٦٤ ، ص ١٩٨ .



هم . . . ليسوا مربين حقيقيين» \* وان «مشكلة التربية الاخلاقية لجنسنا لا تزال غير محلولة . . .» \* \* .

وكما نرى فان كانط لا ينفى ضرورة التربية . ولكن المشكلة فى من وكيف يجب ان يربى الانسان . فالامل على وجود مربين طبيين متروك لعدم وجودهم . لذلك فان الانسان يجب ان يعتمد على نفسه فقط فى حل هذه المسألة . ويتوجب عليه تربية نفسه اعتمادا على مواهبه من الطبيعة ، وان محاولة للتأثير على الانسان باجراءات اضطرارية وتوجيه تطوره بوسائل الترغيب والترهيب الخارجية دون الارتكاز على دوافعه ومساعدته مكتوب لها بالفشل . ان «عقلانية» الانسان حسب كانط تكمن فى قدرته على تربية نفسه وتغيير طبيعته (حسب الاهداف الموضوعة) لا الحفاظ عليها كما هى .

وتتحقق هذه القدرة لا بالفرد المستقل بل فى الجنس البشرى ، عن طريق التالى اللانهائى للاجيال . وان السعى الى الكمال لا يعبر بالتالى عن متطلب فردى بل شامل للجنس البشرى . ومن خلاله تظهر «طبيعة الجنس» وليس طبيعة الشخصية الواحدة او الشعب الواحد او حتى العرق الواحد .

وككائن مفرد فان الانسان يميل الى وضعية الهدوء والرفاهية وارضاء متطلباته الحسية . ويسمى مثل هذه الوضعية السعادة . واثناء الجرى خلف السعادة يطور الانسان مواهبه الطبيعية ويشكل اشياء متعددة ووسائل

---

\* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد الثانى ، ص ١٩٧-١٩٨ .

\* \* نفس المرجع ، المجلد السادس ، ص ٥٨١ .

لتلبية متطلباته وابتدع الحضارة . ان النظرة العادية الى الحضارة والتي يتقاسمها جميع مفكرى القرن الثامن عشر والمطابقة - حسب كانط - لموقف الانسان المفرد ، تركز على ان الحضارة تسمح للناس الحصول على سعادة ورفاهية اكثر مما تعطيهم الطبيعة . ويرى روسو ايضا فى الحضارة نفس الدور . ولكنه يعتبر انه من اجل الحصول على المسرات لا يجب ان نضحى بالحرية والعزة الانسانية لذلك فهو يرفض الحضارة الموجودة . اما كانط فانه يعترف ان الشعار التنويرى الذى يقول ان الناس فى تطويرهم للعلم والفن وفى تحضرهم وتمدهم حتى الكمال يفكرون قبل كل شئ فى راحتهم الخاصة ، يعترف ان هذا الشعار عادل فقط بالنسبة للادراك الاعتيادى - اى ادراك الناس الذين لم يتبينوا دورهم والمعنى الفعلى لتصرفاتهم الخاصة بعد . لذلك فانه لا ينتقد الحضارة بل تلك النظرة التى ترى فى الحضارة شرطا للحصول على النفع الشخصى والرفاهية الفردية فقط . وعلى اساس الحقيقة البديهية هذه بالنسبة لروسو وكانط والتى تقول ان الحضارة لم تجعل من احد انسانا سعيدا فان كانط يصل الى نتيجة معاكسة تماما لما توصل اليه روسو : يجب رفض لا الحضارة بل فهمها الضيق (كما نقول الآن - المبتذل) والذى طوره الادراك التنويرى . فالناس اثناء خلقهم للحضارة يعتمدون على رغبات مختلفة بما فيها رغبات سعادتهم الخاصة . ولكن هذا لا يعنى ان هذه الرغبات هى الهدف الفعلى للتقدم الحضارى ، وفى عملية تطور الحضارة يتبين لنا فى النهاية جوهر الانسان «الجنسى» (الجنس البشرى - المترجم) الذى يدفع الافراد الى اقامة علاقة

مع الآخرين والى تنظيم حياة جماعية عاقلة والى الوصول الى حالة اخلاقية حقيقية . ان «اهداف الحرية» بالذات تكون حاسمة بالنسبة للتشكيل الحضارى والتاريخى للبشرية وليس دوافع الرفاهية الفردية والسعادة الشخصية التى يرجع اليها الناس فطريا فى حياتهم اليومية .

ونصل هنا الى حل النقاش نهائيا بين كانط وروسو . فحسب كانط فان روسو محق فى اثبات التناقضات بين الحضارة وطبيعة البشرية «كجنس بشرى فيزيائى» . ومع ان الحضارة هى عبارة عن تطوير المواهب الطبيعية للناس من اجل رفاهيتهم فانها قليلة القدرة على جعلهم سعداء . وعلى العكس فان الناس اثناء تطورهم حضاريا يضيعون محسنات وجودهم اللامسؤول ، تلك المحسنات التى كانوا يملكونها فى حالتهم ما قبل الحضارية . غير ان ما تفقده البشرية على طريق التطور الحضارى «كجنس فيزيائى» تربحه بكونها «جنس اخلاقى» . لذلك فان التطور الطبيعى للبشرية فى الحضارة موجه ل اظهار وتحسين جميع المواهب الطبيعية ، يبدو فى النهاية خاضعا لتطور البشرية الاخلاقى ويكون شرطا للوصول الى الدور الاخلاقى للجنس البشرى . فاذا كان روسو يرى فى هدفه فضح الحضارة من وجهة نظر ما تجلبه من خسارة للوجود الطبيعى للفرد مع تهذيبه بالوراثة وسعيه اللاواعى نحو الرفاهية ، فان كانط يضع امامه مهمة تبرير الحضارة على انها شرط ضرورى للتحسين الاخلاقى للجنس البشرى وبأنها الطريق الوحيد الممكن الذى تتحرك على طوله البشرية نحو هدفها النهائى .

وحسب كانط فان تاريخ العالم يبدأ مع خروج البشرية من الحالة الطبيعية بهدف الانتقال الى الحالة الاخلاقية والى «السلم الابدى» \* بين الشعوب . وضمن هذه الحدود ينتشر عمل الحضارة : فبعد رفع الانسان الى ما فوق الفظاظة والحيوانية لطبيعته وبعد تطوير مواهبه وامكانياته («حضارة المهارة» \*\* ) ، فعلى الحضارة الآن ان تنقفه اخلاقيا وتجره الى التوافق مع جنسه وتكبح جماح مصلحته الانانية وتصلح الجهات المتحاربة (حضارة التربية) \*\*\* . ولا يمكن للحضارة هنا ان تتوقف في منتصف الطريق : فاما انها تصل الى هدفها او تموت بنتيجة الخلافات التى تخلقها بين الناس والحروب والصدامات الاجتماعية التى تحمل فى طيها افراغا بربريا . وتستطيع الحضارة المحافظة على نفسها فقط اذا حققت العمل الذى بداؤه واذا جعلت من الانسان لا كائنا كاملا جسديا بل وكائنا كاملا اخلاقيا . ويبدو كما لو ان خطى تطور البشرية فى الحضارة يتقاطعان : فاولا ضرورة الكمال الفيزيائى الذى هو «حضارة جميع الامكانيات المتعاونة من اجل الهدف الموضوع من قبل التفكير» \*\*\*\* وثانيا ضرورة الكمال الاخلاقى ، «حضارة الاخلاق فينا» التى تكمن فى «أداء

---

\* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، موسكو ، ١٩٦٤ ، المجلد السادس ، ص ٢٥٧ .

\*\* نفس المرجع . المجلد الخامس ، ص ٤٦٤ .

\*\*\* ع . كانط . مؤلفات فى ستة المجلدات ، المجلد الخامس ، ص ٤٦٦ .

\*\*\*\* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد الرابع ، القسم الثانى ، موسكو ، ١٩٦٥ ، ص ٣٢٦ .

الواجب من **الشعور بالواجب** (على ان يكون القانون ليس القاعدة فقط بل دافع للتصرف) \* . عند ذلك يعتبر كانط ان تقدم الحضارة وصل الى مستوى حيث تظهر فيها بوضوح ضرورة الخط الاخلاقي للتطور ، هذه الضرورة التى تطلب من الانسان تنفيذ الواجب الاخلاقي امام نفسه وامام البشرية جمعاء .

ان ايمان كانط فى امكانية تحقيق الهدف الاخلاقي للتاريخ لا يعنى انه غرض النظر عن التناقضات الفعلية لعصره وعن حالاته الصدمية التى تجعل مثل هذا التهليل وكأنه وهمى وقليل الاحتمال . فما يبرره العقل على شكل دور سام للجنس البشرى كما يعتبر كانط يجب ان يتأكد بتجربة التاريخ الواقعية ونتائجه العملية التى لا تسمح فقط فى التأمل للوصول الى هذا الهدف فحسب بل و«تقريب حدوث هذه اللحظة السارة لاحفادنا عن طريق التركيب العقلانى الخاص بنا . لذلك فيهمنا اية علامات ضعيفة لهذا الاقتراب» \* \* . ويبدو كانط حذرا جدا فى تحديد العلامات المماثلة دون ان يسمح لنفسه امتداح النتائج الحاصلة ولا المبالغة فى قيمتها للمستقبل . وعلى سؤاله عن ماذا تكشفه لنا التجربة من اجل تنفيذ «هدف الطبيعة» بالنسبة للجنس البشرى ؟ فانه قادر على الاجابة بصراحة : « . . القليل (ما تعطيه التجربة - المترجم) لان هذه الدوامة على ما يبدو تتطلب من اجل تحقيقها زمنا طويلا بشكل ان القسم

---

\* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد الرابع ، القسم الثانى ، ص ٣٢٧ .

\* \* ع . كانط . مؤلفات فى ستة المجلدات ، المجلد السادس . ص ١٩ .

الصغير الذى مرت به البشرية على هذا الطريق لا يسمح ان نضع لانفسنا تصورا واثقا عن مجمل الطريق وعن نسبة الاقسام الى الكل . . . » \* . والواقع الحقيقى لا يترك منكافا ان الحضارة المفهومة وفقا لمبادئ تربية الانسان والمواطن « لم تبدأ تماما وتحقق القليل منها فقط » \* \* . فالحضارة قد بدأت بمعنى انها ساعدت على تطور البشرية « كجنس فيزيائى » ولكنها لم تبدأ بعد فى معنى تطويره « كجنس اخلاقى » . ان سعى البشرية الى هدفها الاخلاقى والى « انسانياتها » الحقيقية تناقض الظمأ الفطرى للرفاهية الشخصية والقوة العمياء والجامحة للحيوانية التى تجر الانسان الى الوراء نحو الحالة الطبيعية وتشكل عقبة على طريقه نحو الهدف المأمول . « من هذا الصدام . . . تأتي جميع الكوارث الفعلية الظالمة للانسان وكل خطاياہ التى تجعله بذيئا . . . » \* \* \* . ان اهتمام كانط يتوجه نحو هذا الصدام الاساسى للعصر - حسب رأيه - الى التناقض الاولى للحضارة الموجودة اى التناقض بين الحضارة وطبيعة الانسان كجنس فيزيائى وايضا بين حريته وضرورة وجوده الحيوانى . فالحضارة اثناء تحسين جميع قوى الانسان

---

\* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس ، ص ١٩ .

\* \* ع . كانط . البداية المفروضة لتاريخ البشرية ، مجموعة « مؤسسو الايجابية » ، الجزء الاول ، سانت بطرسبورج ، ١٩١٠ ، ص ٢٢ .

\* \* \* ع . كانط . البداية المفروضة لتاريخ البشرية ، مجموعة « مؤسسو الايجابية » ، الجزء الاول ، سانت بطرسبورج ، ١٩١٠ ، ص ٢٢ .

«المعنوية والروحية والبدنية» تجعله حرا من اجل اى اهداف وبهذا تكمن قيمتها الاخلاقية للانسان . غير ان الانسان فى ظروف الحضارة يحافظ على «طبيعته الحيوانية» ومتطلباته الطبيعية وميوله المتجهة قبل كل شىء نحو السعادة الشخصية . وانطلاقا من هذه الطبيعة فهو ميال لان يرى فى الحضارة لا شرط كماله الاخلاقى الذى يرفعه فوق سذاجة ومحدودية حالته البدائية بقدر ما يرى فيها تلك المنفعة التى تخصصها له على انه كائن مستقل . وبما ان الانسان كائن متحضر وحر من حيث الوسائل التى يستخدمها فى نشاطه فانه يبقى حيوانا من حيث رغباته ومتطلباته . وحسب كانط فان جذور خطايا الحضارة المعاصرة تكمن فى عدم مهارة الناس باستخدام حريتهم بالشكل الصحيح وفى عدم فهم القيمة الاخلاقية لهذه الحضارة اى انها ذات قيمة اخلاقية قبل كل شىء وليس فيزيائية وانها عبارة عن شرط للحياة الشريفة وليس السعيدة فقط . هذا هو - حسب كانط - منبع كل الضلالات والالوهام المسيطرة على ادراك الانسان وسبب جميع الاساءات فى استعمال الحرية والتى اتسمت بها حياة الناس فى المجتمع قبل ذاك . فالناس سعوا لان يجعلوا الحرية ، هذه الهبة العظيمة للبشرية التى ترفعها فوق العالم الحيوانى الآخر - سلاحا للتصرف الفطرى الطبيعى الاعمى وللجاذبية الحيوانية نحو الرفاهية الشخصية والاستمتاع الحسى . وبالنتيجة فان الحرية كبداية بشرية حقيقية ضحى بها من اجل البداية الحيوانية وحتى الآن فان الوحش فى الحضارة الموجودة كان ينتصر على الانسان كقاعدة . ولهذا السبب فى ظروف الدولة والحياة الاجتماعية والتطور العلمى والفنى يتصرف الناس

لا كحيوانات وفي الوقت نفسه لا كمواطنين عاقلين في هذا العالم بعد . ولكن اية محاولة لتحويل الحرية الى وسيلة وشرط للوصول الى الاهداف المولودة عن طبيعة الانسان الحيوانية تعنى في النهاية نفي الحرية كما تعنى نفي اى معنى معقول للتاريخ . وعلى الصعيد العملى يؤدى هذا الى عبث الشهوات الدنيئة والى استبعاد الانظمة السياسية المحاولة فرض ارادة القوى على المواطنين والى التنافس المتبادل بين الشعوب والدول . «ان روسو ليس مخطئا على هذا القدر عندما يفضل حالة المتوحشين اذا اهملت الدرجة الاخيرة التى توجب على جنسنا الصعود اليها» \* .

ان كانط لا ينفى مطلقا حق كل انسان فى السعادة الشخصية . وهو بعيد عن الموقف المتعصب فى ادانة الناس لسعيهم نحو الرفاهية والحياة الاكثر ترتيبا ، هذا السعى المتأصل فى طبيعة الانسان ذاتها الذى لا يمكن اجتثاته بواسطة اية تربية اخلاقية . ولكن بالنسبة للناس ككائنات عاقلة فان السعادة يمكن التوصل اليها فى الشروط المحددة فقط والتى يقابلها ويديرها الواجب الاخلاقى . اذا فان مهمة الاخلاق لا تكمن فى ان نعلم الناس كيف يكونوا سعداء بل فى ان نعلمهم كيف يمكن ان يكونوا جديرين بسعادتهم اى تعليمهم كيف يوفقوا بين اهدافهم الخاصة وبين الاهداف العامة للعقل بالنسبة لجميع الجنس البشرى . وعندما يضع العقل على الميول الحيوانية للانسان تحديدات معينة فانه بنفسه الوقت يحوى بذاته الضمانة للوصول الى «الخير الاعلى»

---

\* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس ، ص ١٨ .



الذى يحوى سعادة الانسان واخلاقيته . فالانسان لذلك عليه ان يتخطى نفوره الفطرى من العقل ويجب ان يثق بالعقل الذى يشير الى الهدف النهائى لوجوده الارضى . وهنا فقط ينكشف المغزى الحقيقى للحرية البشرية . هذه الحرية هى الحرية فى استخدام العقل الخاص والتقبل والتنفيذ الطوعيان لتلك الموضوعات المكتوبة من قبل العقل فى مجالات الحياة الفردية والسياسية والعالمية . اى فى حرية استخدام العقل الخاص يكمن «التنوير» الحقيقى ، حسب كانط .

ان موضوع الثقة المطلقة بالعقل والتقبل الطوعى لاهدافه على انها الاهداف الخاصة للانسان ، هذا الموضوع يجمع بين كانط وبين الادراك التنويرى السابق له . فى هذا المعنى يعتبر كانط نفسه من بين شخصيات التنوير اما قرنه فيعتبره «قرن التنوير» . فهو كالمنورين يؤمن بلا تردد فقط فيما يبرره العقل وما يملك طابع الحقيقة الايجابية للعقل . ولكن بنفس الوقت فان كانط بهذا يحطم ذلك الوهم النموذجى عند المنورين المبكرين ، الوهم الذى يجعل الانسان ممتلكا لهذه الحقيقة طالما انه يدرك الدوافع الطبيعية والمشروطة تجريبيا لتصرفاته . ان طمع التنوير فى امتلاك الحقيقة غير مبرر على الاقل لانه بالاعتماد على التجربة العملية للناس اظهر المنورون الحقيقة على انها ما يعتبر بالواقع رأيا بسيطا فقط على اساس ما يعتقدوه الناس حول سعادتهم الخاصة . لذلك فان ذلك القرن لا يمكن تسميته بقرن «منور» فقط لان الناس ارتفعوا فيه الى ادراك الاهداف الحيوانية لوجودهم .

فالناس بطبيعتهم ميالون الى التمسك بما تمليه عليهم التجربة اليومية وما يطابق تصوراتهم عن انفسهم ككائنات مشترطة بحاجاتهم الطبيعية واهوائهم ومصالحهم ، من هنا يأتى خوف الناس الفطرى من الخروج وراء حدود التجربة حيث قد يقودهم عقلهم الخاص ومن هنا كذلك ينبثق نفورهم الواضح من التفكير المستقل . والناس غالبا ما يشعرون ضد الحكم الاستبدادى طالما انه يحدد من حقهم الطبيعى فى السعادة ولكنهم يستسلمون برضى للاستبداد الروحى على شكل الافكار مفضلين بذلك ان يقودهم الآخرون فى هذا المجال . ان اللااستقلالية الروحية للناس هذه وعدم رغبتهم او قدرتهم بسبب الكسل الخاص والجبن فى استخدام عقلهم هو علامة على «عدم بلوغ سن الرشد» عند الناس وهذه العلامة ترتبط لا بغياب عقلهم بل بعدم وجود الحزم والرجولة فى استخدامه بشكل مستقل . ويسخر كانط قائلا : «ان نكون غير بالغين سن الرشد - هذا مريح ! فاذا كان لدى كتاب يفكر عنى واذا كان عندى رجل الكهنوت الذى يستبدل ضميرى بضميره ، وطبيب يكتب لى شكل الحياة هذا وما شاكله ، لذلك لا على ان اتعب نفسى . ولا توجد لدى الحاجة للتفكير اذا كنت قادرا على الدفع فليمارس الآخرون هذا العمل المضجر عوضا عنى» \* .

ان اللااستقلالية الروحية تؤدى الى التبعية الروحية اما الاخيرة - حسب فكرة كانط - فانها منبع لكل تبعية اخرى بما فيها التبعية السياسية . لذلك فان الطريق

---

\* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس ، ص ٢٧ .

الى المجتمع السامى لا يمر بالثورة ، بل بالتنوير الذى يحمل شعار «Sapere aude» اى «املك رجولة لاستخدام تفكيرك الخاص !» \* . «من المحتمل عن طريق الثورة الغاء الاستبداد الفردى والظلم من جهة محبى المال والكسب ومحبى السلطة ولكن عن طريق الثورة لا يمكن ابدا تحقيق اصلاح حقيقى لشكل التفكير ؛ فالرواسب الفكرية الجديدة هى كالقديمة ستخدم كشمس للحشد اللامفكر» \* \* . فالامل فى تحسين المستقبل يرتبط عند كانط لا بالتغيرات الاجتماعية بل بالتغيرات فى شكل التفكير وبحصول كل انسان على استقلاليته الروحية . والتنوير بالنسبة لكانط هو الطريق الوحيد المقبول للتطور الاجتماعى .

ولكن حتى بالنسبة للتنوير الذى يعنى استقلالية التفكير ، تلزمه حرية «اقل ما يمكن ضررا» \* \* \* . فكما يصفها كانط هى حرية الفكر . وهل تكون فرصة التقديم الطوعى لهذه الحرية من قبل الاقوياء عالية اكثر من فرصة تقديم الحريات الاخرى ؟ «ولكننى اسمع من جميع الانحاء اصواتا تقول : لا تفكر ! فالضابط يقول : لا تفكر بل تمرن ! ومستشار وزارة المالية يقول : لا تفكر بل ادفع ! ورجل الدين يقول : لا تفكر بل آمن ! . . وفى كل مكان تحديد الحرية» \* \* \* \* ، وامام هذا الحظر

---

\* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس ، ص ٢٧ .  
\* \* نفس المرجع ، ص ٢٩ .  
\* \* \* نفس المرجع .  
\* \* \* \* نفس المرجع .

العام والواضح للتفكير المستقل فإن كانظ يسرع بالتأكيد على ان الحديث هنا لا يدور حول الاعتداء على حق السلطة العليا في اصدار الاوامر وواجب الرعية في الطاعة غير المشروطة لهذه الاوامر . فالانسان كشخص ينفذ خدمة معينة في المجتمع ملزم بالتقيد حرفياً بارشادات واوامر الجهات العليا . «هنا بالطبع غير مسموح التفكير بل هنا يجب الاطاعة» \* فقط بعد تنفيذ واجبات الخدمة المباشرة وبدون الاضرار بهذه الواجبات - بعد ذلك فقط يستطيع الانسان استخدام حرية التفكير والكلام . فالحرية ضرورية للانسان فقط بذلك المقياس عندما يتحدث كعالم يشرح للجمهور وجهات نظره وليس كفرد خاص يشغل في المجتمع وضعاً اجتماعياً . فالحرية ضرورية حسب كلمات كانظ في اطار «الاستخدام الجماهيري للتفكير (اي الاستخدام الاجتماعي وليس الخاص - المؤلف)» \* \* .

وهذا الاستخدام هو الذي يشكل الاساس الضروري للتنوير الحقيقي . لذلك فان كانظ لا يجد صيغة افضل للتنوير من مقولة فريدريك الثاني «**فكروا قدر ما يحلو لكم وعما يخطر لكم ولكن اخضعوا للاوامر !**» \* \* \* ويجد كانظ في سياسة فردريك الثاني التي تميزت بالتسامح العقائدي نسبياً (والتي انتهت سريعاً بعد موته) الضمان الوحيد للتنوير وتقدم البشرية . «ومن

---

\* ع . كانظ . المؤلفات في ستة مجلدات ، المجلد السادس ، ص ٢٩ .  
 \* \* نفس المرجع .  
 \* \* \* نفس المرجع ، ص ٣٤ .

هذه الناحية يكون قرننا هو قرن التنوير او قرن فريدريك» \* .

وحسب ملاحظة ماركس وانجلس فان الروح الاخلاقية للفلسفة الكانطية بتهليلها «للنية الحسنة» تتطابق تماما مع ضعف واستكانة وجهل البورغر الالمان» \* \* غير القادرين على مناهضة شر المجتمع الاقطاعي القديم الا عن طريق التأملات الحسنة والنصائح الاخلاقية . فبينما قام الفرنسيون بالعمل ، فكر الالمان . وبينما سيطرت البرجوازية الفرنسية على الحكم السياسى واخضعت القارة الاوروبية لها وقامت البرجوازية الانكليزية بثوير الصناعة فان البرجوازيين الالمان وصلوا فقط الى «النية الحسنة» واعلنوا كمال وتحسين الشخصية الاخلاقى برنامجا وحيدا لهم . ومع ذلك فان الفلسفة الكانطية كما يلاحظ ماركس وانجلس كانت استمرارا ذاتابع خاص لافكار الليبرالية الفرنسية والتنوير على تربة المانية . فالبديهيات الكانطية «للعقل الخالص» كانت عبارة عن تعبير نظرى للمصالح العملية للبرجوازية فقط . «لذلك فان كانط فصل هذا التعبير النظرى عن المصالح المعبر عنها به وحول تعريفات الارادة المبررة ماديا لدى البرجوازية الفرنسية الى تعريفات ذاتية بحتة «للالادة الحرة» وارادة فى ذاتها وارادة لذاتها والارادة الانسانية وعلى هذا الشكل

---

\* ع . كانط . المؤلفات فى ستة مجلدات ، المجلد السادس ، ص ٣٣ .

\* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد الثالث ، ص ١٨٢ .

جعل منها تعريفات ايديولوجية للمفاهيم وبديهييات اخلاقية» \* .

وهكذا فان الفلسفة الكانطية حاولت ان تحل مشكلة الحضارة الموضوعة من قبل عصر التنوير على هوائها - اى ان تجعل من «البرجوازي» «انسانا» . فهي ترى حل هذه المشكلة لا في مجال التحرك الواقعي لمصالحه العملية والمادية بل في مجال «تحسينه اخلاقيا» . وتتحول الطوباوية السياسية الاجتماعية لعصر التنوير الى الطوباوية الاخلاقية والتي تشكل المحتوى الفعلي للمفهوم الكانطى للحضارة . وكما في الحالة الاولى فان هذه الطوباوية تعتمد على الايمان بأن «تفكير» الانسان قادر على السير بالاخير على الطريق الصحيح .

وبعد كانط بقيت هناك امكانية واحدة - الا وهى تفسير العقل لا على انه مصلحة مدروكة ولا على انه فكرة اخلاقية بل كمعرفة تأخذ شكل العلم وتتضمن الشرط الضرورى للثقيف الحضارى للفرد . هذه الامكانية قد تحققت في فلسفة جيورج ويلهلم فريدريك هيغل .

#### ٤ - «الروح» البرجوازية في الطريق نحو المطلق

ان هيغل كسابقيه ينطلق من الواقع التاريخى المعاصر له والذي جرى تحضيره - حسب اعتقاده - خلال التطور العالمى كله . غير انه على اختلاف سابقيه ينظر الى هذا الواقع لا على انه مجموعة مركبة من

---

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ١٨٤ .

الظروف الخارجية التى يتوجب على الفرد تفحصها وتأكيد ذاته فيها بواسطة العقل بل على انه حالة **للادراك ذاته** اى **كواقع روحى محض** يلعب فيه العقل مع نفسه لعبته الدورية .

فالفرد المنجر الى هذا الواقع يبدو وكأنه واحد من «صور الادراك» او «شكل ملموس» على طريق تكون الادراك وحركته نحو الشكل العام «المطلق» للمعرفة . وبهذا فان الفرد ينجر منذ البداية الى لعبة الادراك مع نفسه علما بأنه حتى لحظة معينة لا يدري ذلك . وهو ميال لمماثلة نفسه مع «صورة الادراك» هذه التى تميز وضعه الحالى . وعندما يأتى بديل لهذه «الصورة» اى عندما يطرأ تغيير على ادراكه خلال التطور التاريخي فانه يبعد «الصورة» الاولى الى الماضى ويعتبرها «صورة» كاذبة وخاطئة ولذلك - مجتازة . هكذا ينشأ التناقض المجرد بين الحقيقى والكاذب ، هذا التناقض الذى يتميز به تصور اغلبية الناس غير القادرين على الخروج من اطار وجودهم المحدود والنظر الى العملية بكاملها ورؤيتها لا من جهة النتائج بل ومن جهة التحقيق ايضا .

ان وحدة الجانب هذه - حسب هيجل - هى نتيجة لعدم معرفة وعدم فهم الطبيعة الفعلية «للمطلق» - ذلك الشئ الكامل الذى يجمع فى داخله كل مظاهر الادراك الخارجية . ويبقى التصور حول «المطلق» فى الادراك المعاصر على شكله اللاحقيقى واللامطابق - اما على شكل معاناة دينية او على شكل تأمل جمالى . وفى كلتا الحالتين فان «المطلق» يُنظر اليه وكأنه «جوهر» غيبى ملء بالاسرار وبعيد المنال ويقع خارج العالم الارضى

المرئى . ان لاروحية الزمن المعاصر التى يرى فيها هيجل سمة العصر الرئيسية، وانسياق الناس الى «الحسية والوضاعة والفردية» \* لا يمكن التخلي عنها - حسب رأيه - لا بمساعدة الدين ولا بمساعدة الفن . ان «اشكال الروح» هذه قد تركتها «الروح» لذلك فهى تخص الماضى الذى لا رجعة اليه . وان الامكانية الوحيدة لاحياء الروحية واعادة القيمة والمحتوى الضائع «للروح» يراها هيجل فى نقل «المطلق» من اشكال «الحس» و«التأمل» (اى من الاشكال الدينية والجمالية) الى شكل «المفهوم» او شكل المعرفة كنظام علمى شامل .

من هنا تنشأ تلك المهمة التى يعتبرها هيجل اساسا لفلسفته وهى تقديم «المطلق» على انه معرفة علمية او بتعبير آخر اعطاء «المعرفة المطلقة» شكل العلم . فالعلم بالذات يكشف عن «المطلق» بمحتواه الحقيقى وقيمه . لذلك فالفلسفة وحدها عندما تصبح علما هى تعبير مساو «للمعرفة المطلقة» . وبمساعدة هذه «الفلسفة العلمية» ينوى هيجل انقاذ العالم الذى وقع فى اللاروحية .

وحسب هيجل فان «المعرفة المطلقة» على شكلها العلمى لا تنكشف على انها نتيجة نهائية وهدف للتطور التاريخى فحسب بل ومحتوى هذا التطور . هذا يعنى ان «المعرفة المطلقة» ليست الا مجمل تاريخ تطور الادراك البشرى مقدم على «شكل مسحوب» اى على شكل «مفهوم» يتطور علميا . انها المعرفة عن المعرفة ذاتها من خلال تطورها وتكونها وهى المعرفة التى تعرف عن نفسها او «الادراك الذاتى» . وان مجمل التاريخ من وجهة النظر

\* هيجل . المؤلفات ، المجلد الرابع ، ص ٤ .



هذه هو عبارة عن تاريخ تكون وتطور «الادراك الذاتى» .

لقد كتب ماركس يقول انه فى صورة «الادراك الذاتى» ظهر عند هيجل «جوهر الانسان والانسان» \* . غير انه عندما اوّل هيجل الانسان الى «الادراك الذاتى» فانه صور مجمل «التاريخ الواقعى للانسان» كتاريخ تكون «الادراك الذاتى» اى اعطاه «تعبيرا مطلقا ومنطقيا ومجردا تأمليا» \* \* .

وتحت اسم تطور «الادراك الذاتى» فان الفلسفة الهيجلية صورت ولادة الانسان الذاتية وكأنها عملية خلق الواقع الاشياءى وامتلاكه على انه الواقع البشرى . لقد احاطت هذه الفلسفة - من خلال هذا المعنى - «بجوهر الكدح» وفهمت «الانسان على انه نتيجة كدحه الخاص» \* \* \* . ولكن طالما «يعرف هيجل ويعترف بنوع واحد فقط للكدح الا وهو الكدح الروحى المجرد» \* \* \* \* ، فان عملية الولادة الذاتية للانسان بكاملها ، عملية خلق وامتلاك الواقع الاشياءى من قبل الانسان تتحقق فقط فى الافكار وفقط كافتراض ذهنى للمشئ والامتلاك ذهنى له بنفس القدر .

ان فضل فلسفة هيجل - كما يشير ماركس - يكمن فى انها ربطت التأكيد الذاتى للانسان ككائن اجتماعى

---

ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٦٠ .

\* \* نفس المرجع ، ص ١٥٥ .

\* \* \* ماركس وانجلس ، المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٥٩ .

\* \* \* \* نفس المرجع ، ص ١٥٩ .

حقيقى بمهمة الغاء التغريب اى الغاء جميع تلك العلاقات التى من خلال تطور الملكية الخاصة والمجتمع البرجوازى حصلت على طابع مستقل وغريب عن الانسان ومعاد له . وفى هذا يكمن منبع الطابع النقدى العميق للفلسفة الهيجلية . ولكن بما ان مثل هذا الالغاء يتحقق فى الادراك فقط ويبدو لذلك كالغاء لحياة الفرد الواقعية والمادية العملية التى لها طابع اشيائى فان الفلسفة الهيجلية هى عبارة عن تأكيد للعالم المتغرب بنفس الوقت واعادة لوجوده ومحافظة عليه . «هنا يكمن جذر ايجابيه هيجل **المغلوطة** او نقديته الوهمية فقط . . .» \* .

ان ابعاد اشيائية العالم الحالى بواسطة الوصول الروحى الذى يسعى هيجل لاعطائه صورة نظام علمى يشكل المحتوى الفعلى «للمعرفة المطلقة» . وهو فى الوقت نفسه عبارة عن هذا الشكل الذى يجرى فيه «تثقيف» الفرد وانتقاله من «وجهة النظر اللامثقة» الى «المعرفة» \* \* . ان عملية تسامى الفرد المنغمس فى حياته الخاصة الى مستوى الفهم العلمى للشيء الكامل هو ، على حد تعبير هيجل ، **المحتوى الفعلى للحضارة** . وينحصر كل معنى **تثقيف الفرد** (او حضارته) فى اجتياز جميع مراحل **تكوين الروح العالمية** (اى التاريخ العالمى للبشرية) وجعل الروح العالمية روحا خاصة للفرد ومستوعبة نظريا من قبل الادراك الفردى ومساوية بالنسبة لادراك الفردى . اى من جهة اخرى هو عملية

---

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ،

ص ١٦٦ .

\* \* هيجل . المؤلفات ، المجلد الرابع ، ص ١٤ .

تحويل الادراك الفردى الى ادراك عام وتوصل الادراك الفردى الى مستوى الشئ الكامل المدرك لذاته - اى العقل البشرى العام الذى يجد تجسيدا ملائما له فى شكل العلم . فالعلم من وجهة النظر هذه هو الشكل الحقيقى الوحيد لعلاقة الفرد بالشئ الكامل ومعاشرته «لجوهر» العالم الاجتماعى - الجنسى . لذلك فهو **الطريقة المثل** **للوجود الحضارى للفرد** ، ووجوده كذات عامة للتطور التاريخى .

ان التأمل الفلسفى هذا فيما يتعلق بالعلم والذى يتطلع الى العلم على انه شكل اعلى للوعى الاجتماعى ولوجود الانسان الحضارى والذى يبعد اهمية الاشكال الاخرى (السابقة) ، استطاع النشوء والتحقق فقط خارج حدود الوجود التجريبى للعلم وكيانه المكتشف بوضوح . ويجرى الحديث هنا لا عن العلوم الموجودة فى الواقع بقدر ما عن «العلمية» بشكل عام وعن الشئ الذى سماه هيجل «مفهوم العلم» . ان الطابع المجرد التأملى (وليس التحليلى) للفلسفة الهيجلية قد تحدد بالضبط فى انها رأت مهمتها لا فى دراسة تجربة علوم معينة ولا فى اظهار غناها المكتنز والمنهجى بل فى تكون **تصور عام** عن العلم وتحديد ما يمكن اعتباره علما لا عن طريق وجوده التجريبى بل فى «مفهومه» الخاص . ان فكرة «العلمية» كما هى محررة من المادة المعينة للعلوم الموجودة فى الواقع استطاعت ان تكون مستنتجة ومعبر عنها فى اطار هذه الفلسفة على شكل مجموعة ما للتعيينات العامة للمنطق فقط اى على شكل **دراسة منطقية** عن العلم بصفته شكلا كليا شاملا للمعرفة . اذ يدخل فى محتوى المنطق حسب كلمات هيجل :

«ليس فقط الاشارة الى المنهج العلمى بل وبشكل عام مفهوم العلم بحيث يشكل هذا المفهوم النتيجة النهائية للعلم . . . » \* .

ان محاولة تكوين «مفهوم العلم» فقط عن طريق المعرفة المنطقية تعنى فى هذه الحالة شيئا اكبر من مجرد الرغبة فى هضم القاعدة المنهجية الخاصة للادراك العلمى واظهار عمليات البحث التى يتميز بها . فالوجود المنطقى للعلم ، كما يتصوره هيجل ، ليس وجوده بصفة الظاهرة التجريبية ولا بصفة مجموعة معينة من علوم موجودة فى الواقع تتميز بتعدد المواضيع المدروسة والمصالح والعمليات الذهنية ، بل بصفة شكل مطلق وعام للمعرفة مدعو للاحاطة بأكثر الاسئلة تجردا والمتعلقة بالوجود الانسانى والطبيعى . والمنطق بذاته يفهمه (هيجل) ليس على انه منهج للبحث والتحصيل عن الحقائق الخاصة الجزئية ذات اهمية تطبيقية وعملية مفيدة بل كطريقة عامة لوجود العلم فى الحضارة ووجوده بصفة ظاهرة للحضارة . فى هذا معنى كان هيجل مبدئيا عندما ساوى بين الشكل المنطقى للمعرفة وبين الحضارة بشكل عام : «ان نظام المنطق - هو مملكة الظلال وعالم الجواهر البسيطة المتحررة من اى تحديد حسى . وان دراسة هذا العلم والتواجد الطويل الامد فى مملكة الظلال هذه والعمل فيها هو عبارة عن الحضارة المطلقة والانضباط فى الادراك» \* \* .

---

\* هيجل . علم المنطق ، المجلد الاول ، موسكو ، ١٩٧٠ ، ص ٩٥ .

\* \* هيجل . علم المنطق ، المجلد الاول ، موسكو ، ١٩٧٠ ، ص ١١٣ .

يجب ان نؤكد مرة اخرى ان مثل هذه المماثلة بين العلم والحضارة بالكامل اصبحت ممكنة فقط بنتيجة تجريدها من شكل الوجود التجريبي الحاضر . وفي فلسفته استطاع هيجل تصوير العلم بصفة الشكل العام الكلي الشامل للتطور الحضارى فقط بعد ان نظفه من اى محتوى محدد وحوله الى تجريد بحث و«فكرة» منطقية مجردة بعيدة كل البعد عن الاشكال الواقعية لوجودها وتأدية وظائفها فى الممارسة الاجتماعية .

لقد اظهر هيجل وحاول تحقيق الطموح الرئيسى الحضارى الروحى للمعلم ضمن الادراك البرجوازى الكلاسيكى - وهو يكمن فى ان يكون العلم لا معرفة الانسان عن العالم فحسب بل وادراكه الذاتى وان يمثل بنفس الدرجة المجال الموضوعى الجوهرى الخالى من الطابع الشخصى وكذلك المجال الذاتى الروحى . ان تصور العلم على انه ادراك ذاتى او اعطاء الادراك الذاتى شكلا علميا - وهذا يحمل نفس المعنى - هو الاهتمام الرئيسى لهيجل وهو موضوعته النظرية الحضارية المنطلقة . فاذا كانت الوظائف النظرية والعملية للمعلم منفصلتين عن بعضها البعض عند كانط فانهما تتحدان مبدئيا عند هيجل على «صورة» فلسفية مركبة للمعلم بعض الشيء . فالعلم كتكوين نظرى متكامل موحد يظهر عند هيجل بصفة مرحلة اعلى ختامية لكل التطور الحضارى للانسانية ، هذه المرحلة التى تحقق ازالة نهائية لاي تنافر بين النظام الموضوعى للاشياء وبين الاشكال الذاتية لنشاط الانسان . ان وجهة نظر المماثلة بين الموضوع والذات - هى وجهة نظر الفلسفة المدركة بان العلم هو مبدأ مطلق وكلى شامل لكامل التطور

الحضارى . وبما ان محيط العلم هو قبل كل شىء التفكير الذهنى المتواجد واقعيا فى شكل التعميم فان مغزى الحضارة كلها ومحتوى عملية «تثقيف» و«تنوير» الافراد يتمركزان فى رفع الذاتية الانسانية من المستوى الفردى والخاص الى مستوى شمولية التفكير . «فى تطوير شمولية التفكير هذا تكمن القيمة المطلقة للحضارة» \* . وبكلمات اخرى فان جوهر الحضارة - كما ينكشف فى فلسفة هيجل - هو عبارة عن الادراك الذاتى الذى حصل على شكل الشمولية وشكل التفكير . وبالتالى فان الهدف العملى الحضارى الروحى للعلم متضمن فى قدرته على انتاج الذاتية الانسانية بصفة الشكل الشامل الكلى للتفكير .

ولكن تأويل الذاتية الانسانية الى التفكير فقط على اساس انه شكل الشمولية يولد وضعية لا معقولة جدا : فالانسان يحصل على «جوهره» فى «المفهوم» فقط ، ككائن مجرد وبعيد عن اى تحديد حياتى وذلك فى حين ان وجوده المحدد كفرد واقعى يبدو فاقد لاي معنى هام . وتبدو الحضارة ذاتها على انها وجود عام ومجرد للانسان ومتحرر من كل ما هو فردى ومحدد وحياتى عملى . ان فى سيطرة التجريد على الحياة الواقعية والعام على الخاص والفردى وسيطرة المغفل والمجرد على الفردى والمحدد - فى هذه السيطرة يتمركز مغزى اصفاء صفة عقائدية على وجود الانسان الحضارى التاريخى والتى اشار اليها مؤسسو الماركسية كصفة مميزة للادراك الفلسفى السابق . فالموضوعة النظرية تنقلب فى النهاية الى

---

\* هيجل . المؤلفات ، المجلد السابع ، موسكو - لينينغراد ، ١٩٣٤ ، ص ٤٧ .

تجرد تأمل ايدىولوجى - الاعتراف والتأكيد على سلطة  
الفكرة على الانسان الواقعى الحى والمعين . وتحصل  
الافكار على حياة مستقلة بينما تفقد الحياة الانسانية  
اى معنى مستقل .

وفى حدود التقرب «الايدىولوجى» هذا (الذى هو فى  
جوهره مثالى) من الواقع التاريخى فان العلاقة الواقعية  
بين الناس وبين ولاداتهم الفكرية والنظرية - هذه  
العلاقة تحصل على تعبير «مقلوب» ومبهم : فليست  
الافكار هى التى تخدم الانسان بل الانسان يخدم الافكار  
ويصبح ملحقا بسيطا ووسيلة لحركاتها الذاتية وتحققها  
الذاتى . واثناء كشف الخلفية الواقعية لقلب الافكار هذا  
على انها قوة مستقلة ومسيطرة على الانسان كتب ماركس  
وانجلس يقولان : «لقد ارينا ان انزال الافكار على انها  
قوى مستقلة هو نتيجة انعزال العلاقات الشخصية  
والروابط بين الافراد . واريننا ان الاهتمام المنظم  
الاستثنائى بهذه الافكار ، الذى يمارسه الايدىولوجيون  
والفلاسفة وبالتالى وضع هذه الافكار فى منظومة ما هو  
الا نتيجة تقسيم العمل وان الفلسفة الالمانية على  
الخصوص هى نتيجة للعلاقات البرجوازية الصغيرة  
الالمانية . فقد كان يكفى على الفلاسفة ان يحولوا لغتهم  
الى اللغة العادية التى تجردت عنها لكى يعرفوا فيها  
اللغة المقلوبة للعالم الواقعى ويفهموا انه لا الافكار ولا  
اللغة لا تشكل لوحدها مملكة خاصة وانها فقط مظاهر  
الحياة الواقعية» \* . يظهر الآن بوضوح المغزى  
الاجتماعى للاتجاه الحضارى نحو العلم فى اطار الفلسفة  
الهيكلية وكل الادراك البرجوازي الكلاسيكى : فالعلم  
\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ٤٤٩ .

يستخدم ويمارس كأداة ايديولوجية بحثة وكسلاح لتأكيد افكار الطبقة المسيطرة على انها افكار مسيطرة . ان الوظيفة الحضارية للعلم تظهر وكأنها فقط وظيفة لتحقيق السيطرة الايديولوجية لاحدى الطبقات على الاخرى . وقد اشار كارل ماركس وفريدريك انجلز ان الاستخدام الايديولوجي المماثل للعلم هو «نتيجة للعلاقات البرجوازية الصغيرة» ، تلك العلاقات حيث الهدف العملي للعلم ودوره على انه قوة انتاجية اجتماعية لا تحصل على اظهار متعدد الجهات وكامل بشكل كاف . في هذه الحالة يتفوق بوضوح العنصر الايديولوجي على العنصر الاجتماعي العملي ، اما التجردات التأملية الفلسفية على تربة العلم فانها تغمض وتشوه الاهداف الحقيقية الاجتماعية والحضارية للعلم .

ومع ان هيجل يرى في تطوير التفكير الشرط الرئيسى للتكوين الحضارى للفرد فان مفهوم التفكير بحد ذاته يظهر عنده مبتعدا جدا عن «التفكير» التنويرى . فهو يشير الى ان التفكير بالنسبة للمنورين هو عبارة عن وسيلة فقط للحصول على الاهداف الحسية للوجود البشرى ووسيلة لارضاء رغبات الفرد المتولدة عن صورة حياته الخاصة في «المجتمع المدنى» . وهكذا يظهر العام خاضعا للخاص . ويصل هيجل الى نتيجة ان مثل هذه النظرة «تظهر عدم المعرفة لطبيعتها الروح وهدف العقل» \* . وبما ان هدف «العقل» في التاريخ يكمن في اظهار نفس العقل في شموليته فان المهمة الحقيقية للتثقيف الحضارى حسب هيجل هى الانتقال من «البساطة الطبيعية» و«التفرد» ومن «خاصية»

\* هيجل . المؤلفات ، المجلد السابع ، ص ٢١٥ .



وجود الافراد في «مجتمع مدني» الى «الشمولية» و«التعقل» في تفكيرهم وارادتهم \* .

ان الحضارة حسب هيجل تظهر في المجتمع قبل كل شيء كوسيلة لارضاء الحاجات المتعددة للانسان . فبالنسبة للانسان فانه لا يتميز بالتوسيع المستمر لدائرة متطلباته فحسب ، بل وبتبين هذه المتطلبات وتقسيمها الى اجزاء وجهات مركبة ايضا . فالمتطلبات تصبح مجردة وبالتالي تصبح وسائل وطرق ارضائها مختلفة ومتخصصة اكثر . ان تخصص هذه المتطلبات ووسائل ارضائها يظهر وكأنه الصفة المميزة الاولى للحضارة : « . . . ان تفكك الشيء المحدد الى خواصه هو الذي يشكل بالضبط ميزة الحضارة » \* .

ويلتقط هيجل هنا بدقة طابع الممارسة البرجوازية بتقسيمها للعمل الى اجزاء ووظائف مؤلفة وتحويل العامل الى «عامل جزئي» . ففي عملية نشاطه الحياتي لا يملك الفرد المستقل صلة مع كامل محيط المتطلبات البشرية ووسائل ارضائها . لانه محدود باطار تنفيذ مهمة خاصة تظهر وهي منفصلة عن المحتوى الآخر لمجموعة النشاط البشري وكأنها تجريد بحث . لذلك فان نشاطه يحمل طابعا تجريديا . ان قدرة الانسان على تحديد نفسه في العمل وفي الاستهلاك والتي تميزه عن الحيوان تشكل بالضبط حضارته الاجتماعية الخاصة . «ان تكسير المحتوى عن طريق التجريد يخلق تقسيم العمل» . وتشكل عادة التجريد هذا في مجال الاستهلاك والادراك

\* هيجل . المؤلفات ، المجلد السابع ، ص ٢١٥ -

. ٢١٦

\* \* نفس المرجع ، ص ٢١٩ .

والمعرفة والتصرف ، تشكل **الحضارة** في هذا المجال -  
وعامة **الحضارة الشكلية**\* . وبكلمات اخرى فان  
حضارة الفرد في المجتمع البرجوازي حسب تأكيد هيجل  
ذات طابع شكلي وتجريدي لذلك فانها تخضع للالغاء  
اثناء حركة العناصر الاجتماعية .

ويصبح هذا ممكنا لان الحضارة اثناء تعليمها  
للانسان تنفيذ مهمة موضحة معينة واثناء تحديد الانسان  
في عملية الكدح والاستهلاك ، تصبح في الوقت نفسه  
شرطا لانضمامه الى الرابطة العامة وتجبره على العمل بما  
يطابق «الرأى العام» وليس ما يطابق مصلحته الخاصة  
فقط . فالحضارة لا تثبت الانسان في المحتوى الخاص  
لحياته ضمن «المجتمع المدني» بل وتحرره من هذا  
المحتوى وترفعه الى مستوى ادراك تبعيته للشيء  
العام . «ان الحضارة في تعيينها المطلق هي بذلك عبارة  
عن **تحرير وعمل** للتحرر الاعلى وبالذات مرحلة انتقالية  
مطلقة على الطريق لا الى الشمولية المباشرة والطبيعية  
بل الى الشمولية الروحية المرفوعة ايضا الى مستوى صورة  
الشيء الشامل وكنه الاخلاقية الذاتى بلا نهاية» \* .

وهنا يظهر حسب هيجل «هدف التفكير» الحقيقى  
الذى يتحقق عبر الحضارة وبواسطة الحضارة - اى رفع  
مستوى الفرد الى شمولية تفكيره عن طريق انعزال  
وتجزئة متطلباته وامكانياته وأساليب نشاطه . «ان  
مصلحة الفكرة غير الموجودة ضمن ادراك اعضاء المجتمع

---

\* هيجل . المؤلفات ، المجلد الثالث ، موسكو ،  
١٩٥٦ ، ص ٣١٠ .

\*\* هيجل . المؤلفات ، المجلد السابع ، ص ٢١٥ -  
٢١٦ .

المدنى هؤلاء تكمن فى عملية رفع تفردهم وطبيعتهم عن طريق الضرورة الطبيعية كما عن طريق المتطلبات العشوائية الى مستوى الحرية الشكلية والشمولية الشكلية للمعرفة والارادة وكذلك فى عملية تحويل الذاتية المأخوذة بخواصها الى ذاتية حضارية» \* .

وبهذا الشكل فان الحضارة تبدو طريقة لاجتياز الفرد لتفرده وخصوصيته ، غير انها بمماثلتها مع التفكير تبدو فى الوقت نفسه وكأنها اجتياز الفرد لحياته التجريبية العملية الحسية . ففى الحضارة يؤكد الفرد نفسه لا ككائن محدد بل ككائن مفكر مجرد يمارس وجوده الحقيقى فقط فى مجال «الفكر الخالص» . لذلك فان التأويل الهيجلى يبدل الحياة بالتجريد الذى يقدم على انه الحياة نفسها . فالحضارة المفهومة كتأكيد ذاتى مطلق للفرد فى مجال الفكر تظهر بالتالى وبنفس الدرجة نفيا ذاتيا مطلقا له فى مجال الحياة الواقعية . ويجرى هذا كما يشير ماركس لان هيجل «يرى فقط الناحية الايجابية للكدح دون السلبية له» \* \* .

اما الجانب السلبي للكدح فهو يكمن فى ان الكدح فى ظروف الانتاج البرجوازى يظهر لا بصفة «تأكيد ذاتى للانسان» ولا على انه امتلاكه للشئ بل «كنفى ذاتى» وضياح للشئ ولذاته ايضا . فلما لم يلاحظ هيجل الشكل البرجوازى للكدح لم يستطع فهم الطابع الواقعى لعلاقة الانسان بالعالم الاشئائى فى المجتمع البرجوازى . من هنا يأتى الوهم الذى يشاركه هيجل مع الفلاسفة

\* هيجل . المؤلفات ، المجلد السابع ، ص ٢١٥ .

\* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ .

السابقين له وهو الوهم عن امكانية الفرد المنغلق في منظومة علاقات المجتمع البرجوازي في الارتفاع الى مستوى الذات الحرة والمدركة لنفسها في الحركة التاريخية والى مستوى الشخصية المتطورة حضاريا ، وهذا فقط نتيجة الجهود الفكرية الذاتية للفرد .

نأتى الى نتيجة مختصرة . في تاريخ الفلسفة ما قبل الماركسية قام هيغل بالتفكير بعمق وبشكل جوهري حول امكانيات «العقل» لحل مشكلة الحضارة على انها مشكلة التطوير والتثقيف الروحي للفرد في المجتمع البرجوازي . ولهذا السبب اعتبرت فلسفة هيغل كبرهان واضح لعدم امكانية مثل هذا الحل . اذ مع ان هيغل طمح في الاشارة للبشرية الى طريق الروحية المطلقة والحرية فانه في الحقيقة عبر عن تبعية الانسان المطلقة في المجتمع البرجوازي للقوى والظروف الخارجة عن ارادته والغريبة عنه . «فالروح العالمية» التي تعمل في الفرد وعن طريق الفرد - حسب هيغل - هي فقط عبارة عن «روح» عقلانية مغفلة للمجتمع البرجوازي ومخضعة الفرد للشئ الكامل الملموس الا وهو النظام البرجوازي للعلاقات . ففي شخصية هيغل ركع «العقل» المعلن في عصر التنوير عن قدوم العالم الجديد المرتكز على مبادئ الحرية والعدل - ركع امام ضرورة ذلك العالم الواقعي الذي لا يملك اى شئ مشترك لا مع الحرية ولا مع العدل . وقد اعترف بقوابته الداخلية مع هذا العالم ووجد في انظمته ومؤسساته تقمصه المنشود والمرئى .

كان هناك بعد ذلك طريقان فقط : اما تقبل المدنية البرجوازية بكل نتائجها «كهدف نهائي» للتاريخ او

اجتياز هذه الحضارة ثوريا وعمليا وابعادها جذريا لا في «التفكير» فقط بل وفي الواقع ايضا . اما الطريق الاول فكان يؤدى الى الترسىخ الايجابى للادراك النظرى البرجوازى مع رفضه للموقف التاريخى ومع تبعيته الموضوعية «للحقائق» ومع معارضته الروحية الوهمية . والطريق الثانى - يؤدى الى تحويل «النقد الفلسفى» للمجتمع البرجوازى الى نقد عملى له بذاته . ان هذا الطريق الثانى الذى فتحته الماركسية يعتبر نموذجا نوعيا جديدا للادراك التاريخى حيث تظهر فيه مهمة «اجتياز الواقع» لا كنظرية بحثة بل كمشكلة عملية للنضال الثورى ضد الواقع الرأسمالى واستبداله بشكل نوعى آخر للوجود الاجتماعى للناس . وتذكر الحضارة على هذا الطريق لا كمشكلة روحية بحثة لتربية وتنقيف الفرد بوسائل النشاط الفكرى فقط بل كمشكلة عملية قبل كل شىء **لخلق الظروف الضرورية من اجل تطور الانسان عديد الجوانب الكامل ومن اجل تحويله الى ذات واقعية للتطور التاريخى .**

## مبادئ الدراسة

### ١ - الحضارة كنشاط للانسان

ان تحليل النظرات فى الحضارة فى الفلسفة ما قبل الماركسية يسمح لنا ان نصل الى نتيجة ان هذا المفهوم يستخدم فيها كوسيلة لظهار وتحديد مجال النشاط التاريخى للانسان ، مجال نشاطه كذات للعملية التاريخية . فالحضارة تبرز هنا كمجال الواقع المشترك فى وجوده وتطوره ليس بالاحتمية الالهية وليس بالضرورة الطبيعية ، بل بنشاط الانسان نفسه ككائن عاقل حر مسؤول اخلاقيا . فى هذا المغزى تعارض الحضارة العالم الالهى المخلوق من قبل الخيال الاسطورى والدينى وكذلك تعارض العالم الطبيعى المدرك فى مفاهيم معرفة العلوم الطبيعية . «فعالم الحضارة» هو «عالم الانسان ذاته» الذى خلقه بنفسه من البداية حتى النهاية . فحينما نظر الادراك الكلاسيكى الى الانسان على أنه منبع للقوى المبدعة المستقلة والخلاقة ، فانه خطط ذاك «الحقل» الذى يظهر تحت تأثير هذه القوى - اى «حقل» الحضارة . هكذا ويظهر الانسان فى الحضارة لا ككائن مخلوق بل ككائن خالق ولا كموضوع سلبي لتأثير الظروف

الخارجية وغير الخاضعة له بل كذات للتغييرات والتحويلات التى يقوم بها وكذات تاريخية .  
وفى الوقت نفسه فان الفلسفة البرجوازية الكلاسيكية اظهرت التناقض العميق بين وجود الفرد الواقعى والتجريبى فى نظام علاقات «المجتمع المدنى» وبين «وجوده العام» كشخصية متكاملة ونشيطه ابداعيا اى بين الوجود الاجتماعى والحضارى للانسان فى المجتمع البرجوازى . فقد رأت مهمتها الحضارية الرئيسية فى استبعاد هذا التناقض عن طريق وسائل تربية الافراد ذهنيا واخلاقيا وجماليا وكذلك عن طريق تثقيف «عقلهم» وتطويره . هنا على الاخص تكمن مشكلة الحضارة كما وضعت فى الادراك الاجتماعى البرجوازى .

وفى جميع حالات الحلول لهذه المشكلة فى الفلسفة ما قبل الماركسية تنفث الفكرة التى تقول ان المجال الوحيد الهام لتطور الانسان (والذى يحدد بذاته وجود الحضارة) هو فقط المجال المثلثى ، مجال النشاط الروحى . ان كل النشاط العملى والحضارى الابداعى للبشرية يتم ادراكه هنا كممارسة روحية بحثة مشروطة كليا بنشاط الادراك وهى تستخلص نفسها فى النتاج الفكرى لهذا الادراك . اذ ليس تغيير العالم بل تغيير الادراك عن العالم هو الذى يشكل من وجهة النظر هذه محتوى الوجود الحضارى التاريخى للانسان . فى اطار هذا التصور فان الحضارة كمجال حر ومبدع لتحقيق الانسان لذاته فى الحقيقة كانت تتماثل مع مجال «انتاج الادراك» ومع الانتاج الروحى ، اذ ينظر اليها غالبا كمجال للادراك الدينى والاخلاقى

والحقوقي والفنى والفلسفى النظرى وكمجال روحى خالص معاكس تماما لمجال الوجود المادى للناس ومنفصل تماما عن اية مصالح عملية ، ان الحياة العملية للانسان المتضمنة لتعامله مع الطبيعة وكذلك لتعامله المتبادل مع الناس الآخرين فى اطار «المجتمع المدنى» جرى ابعادها الى المحيط الخارجى للحضارة واهملت كصورة متدنية لوجودها . ان قيمة النشاط المادى والكدح بالنسبة للعملية الحضارية التاريخية اما نفيت كليا او اعترف بها على انها ثانوية .

ان «تاريخ الحضارة» هذا بالذات قد صنفه كلاسيكيو الماركسية كطريقة مثالية لفهم التاريخ . « . . ان الفهم المثلثى القديم للتاريخ - كما كتب انجلس - هذا الفهم الذى لم يكن مضيق عليه بعد ، لم يعرف اى صراع طبقى معتمد على المصالح المادية ولا اية مصالح مادية بشكل عام . فالانتاج وكل العلاقات الاقتصادية كانت تذكر عرضا كعناصر ثانوية «لتاريخ الحضارة» \* . وبنفس الروح يعبر عن افكاره كارل ماركس اذ يقول : «موقف التمهيص المثلثى القديم للتاريخ من التمهيص الواقعى ، وخاصة ما يسمى تاريخ الحضارة الذى يعتبر كليا تاريخا للديانات والدول» \* \* .

فالتصور عن النشاط الانتاجى للناس وكأنه مجال موجود فى «الجانب الاخر» من الحضارة يحمل بالطبع اساسا موضوعيا معينا . هذا التصور هو وليد واقع

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٠ ، ص ٢٥ .

\* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم

الاول ، ص ٤٦ .



ان كدح جمهور واسع من المنتجين فى الرأس مالية كان موجودا فى تناقض غائر مع اى تطور متكامل للفرد ووجود مثالى الكمال للشخصية الانسانية . فالجهد فى المجتمع البرجوازى كان عبارة عن وسيلة فقط بالنسبة للحياة المادية كهدف . لذلك وكما اشار كل من ماركس وانجلس فان الافراد يملكون فى العمل فقط «شكلا سلبيا للنشاط الذاتى» \* وهذا الشكل يحدد ويقيّد تطوره . اما مجال النشاط الذاتى الحقيقى اى النشاط الحر فانه هنا يخرج عن حدود الجهد ويدرك منه على انه نشاط روحى محض .

فائناء الحركة فى اطار التغريب كما كتب ماركس «رأى الناس حقيقة القوى الجوهرية الانسانية ونشاط الجنس الانسانى فى وجود شامل للانسان فقط وفى الدين او فى التاريخ باشكاله العامة المجردة مثل السياسة والفن والأدب الخ .» \* . اذ ليست الحياة الواقعية والعملية المعينة للانسان بل وجوده فى «اشكال مجردة عامة» للنشاط الروحى هو الذى يشكل هنا مجال وجوده الحضارى . الانسان حسب هذا المفهوم يحضر فى الحضارة لا ككائن حى تجريبى فاعل واقعى بل ككائن خيالى مقدم وكأنه «فكرة الانسان» الموجودة فى رؤوس الوكلاء المباشرين للانتاج الروحى . وبذلك فان علاقته مع الحضارة تضيق طابعها المباشر وتحقق فقط عن طريق الادراك «الغريب» ، عن طريق

---

\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية . موسكو ، ١٩٦٦ ، ص ٩٣ .  
 \* \* ماركس وانجلس ، المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٢٣ .

ادراك الايديولوجيين . لذلك فان الحضارة نفسها تظهر بالنسبة له وكأنها حضارة «غريبة» وكأنها شكل «مجرد عام» لوجوده متغرب عن وجوده الحياتي المباشر .

في الحالة التاريخية المثبتة من قبل الفلسفة البرجوازية الكلاسيكية الحضارة تتماثل في الحقيقة مع ادراك جزء من المجتمع وهو الجزء المسيطر ايدولوجيا . وهذا مفهوم اذا اخذنا في الحساب ان «انتاج الادراك» يتحقق هنا ليس من قبل المجتمع كله بل فقط من قبل جزء خاص «ومفكر» - الا وهو المثقفون . وهذا الجزء اما يدخل مباشرة في تركيب الطبقة المسيطرة او يكون مرتبطا معها بروابط التبعية الاقتصادية والسياسية . ان تساوى الحضارة مع الادراك ، هذا الثمر الفكري للمثقفين ، يعنى في هذه الحالة ليس الا قلبا «لافكار الطبقة المسيطرة» الى «افكار مسيطرة» ، الى مقياس ومعيار للتطور الحضارى .

وفي الجوهر فان كل الفلسفة السابقة كانت تظهر شكل حياة الايديولوجى كنموذج للتطور الحضارى - هذا الايديولوجى الذى يكون بالنسبة له في الواقع «التفكير» هو عبارة عن «الوجود» في هذه الظروف . فالخالق الحقيقي لتاريخ الحضارة بدا عندئذ ذاك الادراك المفكر نفسه والذى يلد نفسه اى «الادراك الذاتى» الذى ترى فيه بسهولة شخصية الفيلسوف القائم بعملية التفكير والذى له علاقة مع ثمار نشاطه الفكرى الخاص فقط . لقد قال ماركس : «ان الفيلسوف هو بذاته صورة مجردة للانسان المتغرب

يجعل من نفسه مقياسا للعالم المتغرب» \* . وبما ان الوظيفة الرئيسية لهذا الايديولوجى المتضمن فى اطار تفكيره الخاص هى عبارة عن انتاج للافكار والتي هى تركيبات نظرية عقلانية معينة تلخص فى ذاتها (طبعاً من مواقف طبقية دائماً) معنى ومنطق الشئ الكامل ، لذلك فان الهدف النهائى للحضارة اى «تثقيف» الفرد - كان ينظر اليه من خلال انجاز الفرد لوضعية خاصة ، وضعية للروحانية بعيدة نوعاً ما عن الحياة حيث يكون الدافع المحرك لتصرفه لا الضرورة الاجتماعية المدركة بل البديهية المجردة . ان قدرة الفرد فى التواجد فى الحضارة بحد ذاتها مضمونة هنا فقط من خلال عملية التأمل الفلسفى وبوجود نوع معين من آلات النشاط الايديولوجى .

ان اجتياز الفلسفة المثالية والتي اولت التاريخ كله الى تاريخ الافكار فقط بينما صورت خالقى هذه الافكار بصفة الخالقين الوحيدين للتاريخ - هذا الاجتياز يصبح ممكناً فقط بنتيجة التوجه نحو التاريخ الواقعى ونحو الناس الواقعيين الذين يعيشون لا فى حياة خيالية بل واقعية ويتواجدون لا فى افكار ومجردات بل فى ظروف محددة . ويهم كارل ماركس وفريدريك انجلز قبل كل شئ ذلك الاساس التجريبي لآى تاريخ وليس كيف ينعكس فى تصورات ونظرات الايديولوجيين والفلاسفة «والمفكرين» بشكل عام . وهذا الانعكاس يمكن استخراجه من ذلك الاساس التجريبي . لذلك لم يكن يرضيهما مثل

---

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٥٧ .

«تاريخ الحضارة» هذا الذى يحدد نفسه فى اطار النشاط الفكرى الروحى الخالص مهما الاساس الواقعى لهذا النشاط الفكرى . ومن وجهة نظرهما فان مجال الحضارة يجب ان يكون موسعا الى اقصى حد ليس فقط «لانتاج الادراك» بل ولاقصى حد «لانتاج الحياة كلها» وقبل كل شىء «انتاج الحياة المادية» التى تشكل المجال المبدئى والمحدد للنشاط الانسانى \* .

عندما وضعت الماركسية مهمتها فى فهم وتقديم تاريخ الناس فى صور محددة لنشاطهم المادى العملى رأت فى الاخير بشكل خاص القاعدة الحقيقية للوجود الحضارى للانسان ، وكنقيض لشرح الحضارة على انها تطوير ذاتى روحى للافراد فقط رأت الماركسية فيها مجالا لتطورهم الفعلى ووجودهم ككائنات عملية نشيطة . وبهذا فان الحضارة تشمل عموم مجال **النشاط الاجتماعى للانسان** بما فى ذلك اشكاله المادية والروحية ايضا . فالحضارة تميز على التساوى مجالات النشاط الحياتى الاجتماعى واشكال اشتراك الناس فى التاريخ - تلك المجالات والاشكال التى تعبر بمجموعها عن وجود الانسان بصفة ذات التاريخ . واذا كنا اليوم بحكم العادة ننسب الى الحضارة فقط مظاهر وعمليات الحياة الروحية فان هذا يمكن شرحه لا عن طريق حسابات نظرية جدية فحسب بقدر ما هى تقاليد غابرة تحتاج بنفسها الى تمحيص نقدى .

ويمكن القول ببساطة ان الفهم المادى للتاريخ يلزم ايضا بفهم مادى للحضارة . فمشكلة الحضارة

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ٣٦

أخذت حلا مبدئيا وماديا وعلميا في الفلسفة الماركسية فقط التي كشفت لأول مرة عن الاساس المادى (العملى النشيط) لوجود وتطور البشرية . فالصفة العامة للمفهوم المادى للتاريخ تخرج بالطبع عن اطار الموضوع المعروض فى كتابنا . غير ان هذا لا ينفى ضرورة شرح معنى النهج التاريخى المادى من اجل دراسة علمية ونظرية للمشاكل الحضارية وقبل كل شئ من اجل استنباط مفهوم علمى للحضارة .

ان المادية اى كان مجالها النظرى تعنى قبل كل شئ دراسة ومعرفة العالم كواقع موضوعى اى كواقع موجود بشكل مستقل عن الانسان المتعرف والذات التى تقوم بعملية المعرفة . فى هذا بشكل خاص تكمن علمية المادية . وما قيل هو صحيح ايضا بالنسبة للمادية التاريخية التى تجعل من «تاريخ الناس» موضوع معرفتها . لقد كتب كارل ماركس وفريدريك انجلس يقولان : «نحن نعرف علما واحدا وحيدا فقط الا وهو علم التاريخ . فالتاريخ يمكن . . . تقسيمه الى تاريخ الطبيعة وتاريخ الناس . . . اما تاريخ الطبيعة ، ما يدعى بالمعرفة الطبيعية فانه لا يهمننا هنا ، بينما سنعمل باهتمام بتاريخ الناس . . . » \* . بيد ان «تاريخ الناس» كموضوع للمعرفة فى احدى النقاط يختلف جوهريا عن «تاريخ الطبيعة» : فاذا كانت الطبيعة موجودة (وبذلك يمكن تصورها نظريا) عموما دون تدخل الانسان والنشاط الانسانى فان تاريخ البشرية موجود فقط بقدر ما الناس انفسهم

---

\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ١٩-٢٠ .

موجودون ويقومون بعملية التطور التاريخي قبل ما يقومون بأى نشاط ادراكي . «ان التاريخ لا يفعل شيئاً وهو «لا يملك اية ثروة لا يمكن الاحاطة بها» وهو «لا يحارب فى اية معارك» ! وليس «التاريخ» بل الانسان خاصة والانسان الواقعى والحى هو الذى يفعل كل هذا ويملك كل هذا ويحارب من اجل كل هذا . «فالتاريخ» ليس شخصية خاصة ما تستخدم الانسان كوسيلة للوصول الى اهدافها الخاصة . والتاريخ - ليس الا نشاط انسان يتتبع اهدافه الخاصة» \* . واثناء تأكيده على الاختلاف المبدئى بين تاريخ الطبيعة وتاريخ الانسانية اشار فردريك انجلس فى كتابه «ديالكتيك الطبيعة» الى «ان الحيوانات ايضا لها تاريخها وبالذات تاريخ نشوئها وتطورها المتدرج حتى وضعها الحالى . ولكنها عبارة عن مواضيع سلبية لهذا التاريخ . . . » \* \* . وبخلاف الحيوانات فان الانسان يعتبر مبدعا نشيطا وذاتا للتاريخ فهو يخلق بنفسه كل الشروط الضرورية والمؤهلات لتطوره التاريخي \* \* \* .

وعلى هذا الشكل فان موضوع المعرفة المادية التاريخية («تاريخ الناس») بما انه لا يعرف فقط بل ويخلق من قبل الناس فانه بخلاف موضوع المعرفة الطبيعية («تاريخ الطبيعة») يملك ما يمكن تسميته

---

\* ماركس وانجلس ، المؤلفات ، المجلد ٢ ، ص ١٠٢ .

\* \* نفس المرجع . المجلد ٢٠ ، ص ٣٥٨ .

\* \* \* عن هذا مفصلا فى : غ . آريفييفا . النشاط الاجتماعى ، موسكو ، ١٩٧٤ .

الجهة الذاتية او النشيطة والفعالة اى يملك ذاتية .  
وهذا لا يعنى اطلاقا نفى الطبيعة المعرفية الموضوعية  
لتاريخ الناس . بل يجرى هنا الحديث عن شئ آخر .  
فالمشكلة التى وضعتها وحلتها المادية التاريخية  
تكمن بالضبط فى ان الذاتية كجهة ضرورية وجوهرية  
للوامع التاريخية الاجتماعى هى بنفسها يجب ان تكون  
مفهومة موضوعيا ويجب ان تصبح مادة للمعرفة  
المادية العلمية والبحث .

ويعد اكتشافا علميا عميقا لماركس وانجلس  
انهما فهما وشرحا الذاتية لا على انها من خواص  
النشاط المعرفى او اى نشاط روحى آخر فحسب بل  
وكخاصة للوامع المادى (التاريخى) وهى تخضع  
لحساب الموضوعى والتحليل . فالوامع فى الماركسية  
لم يظهر على شكل موضوع طبيعى غير متعلق بالانسان  
وبالنشاط الانسانى ومعطى على «صورة التأمل» بل  
ظهر «كنشاط بشرى حسى وكممارسة» اى «ذاتيا» \* .  
ان هذا الاكتشاف بالذات يفصل مبدعى الماركسية  
عن المادية «التأملية» القديمة وكذلك عن المثالية  
الالمانية الكلاسيكية التى طورت الجهة الذاتية والفعالة  
«ولكن بشكل مجرد لان المثالية طبعا لا تعرف النشاط  
الواقعى الحسى بحد ذاته» \* \* .

وحسب الفهم الماركسى للوامع كنشاط حسى -  
عملى فان اى شكل تاريخى لهذا الوامع يجب ان ينظر  
اليه لا كجسم طبيعى لا علاقة له بالانسان بل كتقمص

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ١ .

\* \* ماركس وانجلس ، المؤلفات ، المجلد الثالث ،

اشيائى لفعاليتها ونشاطه الذاتيين اى اللتين تنبعان منه كذات . وبهذه الصفة بالضبط (اى بصفة شىء ووسيلة ونتيجة للنشاط الانسانى) ينكشف الواقع فى المعرفة التاريخية كمجال خاص الا وهو **مجال الحضارة** . ان الاعتراف بالعلاقة المباشرة للحضارة مع النشاط الانسانى وقبل كل شىء النشاط المادى العملى هو عبارة عن واضح لاساس شرحها المادى .

ان تحليل الحضارة مع ربطها المباشر بالنشاط الانسانى حصل على انتشار واسع فى الادبيات الفلسفية السوفييتية . ومع ان اكثر الباحثين متفقون فيما بينهم على القيمة النظرية الاصلية لهذه العلاقة غير انهم يختلفون فيما بينهم فى توضيح وترجمة ملموسة لهذه العلاقة . فالتصور الاكثر تقليديا عن الحضارة يعتبر تصورا عن مجموعة **نتيجة** النشاط البشرى . اذ يعتبر عدد من المؤلفين ان الحضارة تتضمن لا نتائج النشاط فقط بل **النشاط ذاته** ايضا . وحسب رأى آخر فان الحضارة لا تشمل كل النشاط بل فقط قاعدته «التكنولوجية» اى مجموعة آلات ووسائل يكون بفضلها النشاط الانسانى مدفوعا وموجها ومنسقا ومحققا ومضمونا \* . فبعض المؤلفين ينسبون للحضارة **النشاط الابداعى** فقط بينما يجادل الآخرون هذه الموضوعات ويدخلون الى الحضارة كافة اشكال النشاط البشرى بغض النظر عن طبيعة النتيجة الحاصلة \* \* .

---

\* ١ . ماركاريان . حول نشوء واصول النشاط الانسانى والحضارة ، ص ٤٣ .

\* \* م . كاغان . النشاط الانسانى ، موسكو ، ١٩٧٤ ، ص ١٨٣-١٨٥ .



وليس هناك ضرورة خاصة للتوقف عند كل من هذه الشروح . فجميعها تعترف بوجود تبعية وثيقة بين النشاط والحضارة وهنا تكمن القيمة العلمية العامة لهذه الشروح ، غير ان الاعتراف بهذه التبعية لا يعنى برأينا المماثلة البسيطة بين الحضارة والنشاط بل اظهار علاقتهما مع بعض بالضبط ووضع نسبتهما الحقيقية .

وتصبح الرابطة بين الحضارة والنشاط مفهومة وبديهية فقط عندما ينظر الى النشاط لا من جهة تلك الدوافع الخاصة العارضة وبالتالى العشوائية التى يستطيع افراد معينون الاسترشاد بها عند تحقيق النشاط فى هذه الحالة التاريخية المحدودة او تلك ، بل من جهة **معناها التاريخى العام ومحتواها** ومن جهة تلك النتيجة العامة التى تتراكم من مجموعة الافعال والمساعى البشرية والتى تشكل ما نسميه بالتاريخ . «فأى كان مجرى التاريخ يصنعه الناس هكذا : كل منهم يتتبع اهدافه الخاصة والموضوعة بادراك والنتيجة العامة لهذا العديد من المساعى التى تفعل فى اتجاهات مختلفة وتؤثر بطريقة مختلفة على العالم الخارجى - هذا هو التاريخ بالضبط» \* . وحقيقة انه «فى تاريخ المجتمع يعمل ناس موهوبون بالادراك وهم يتصرفون بطريقة مستبصرة او تحت تأثير العواطف ويسعون الى اهداف معينة» \* ، هذه الحقيقة لا تلغى ابدا الطابع الموضوعى للعملية التاريخية ذاتها . فوجود ذات

---

\* ماركس وانجلز ، المؤلفات ، المجلد ٢١ ،

ص ٣٠٦ .

\*\* نفس المرجع .

التطور في التاريخ لا ينفي من التاريخ التكرار والضرورة والقواعد .

هذه الحقيقة تهمل عادة من قبل التأويلات الذاتية للتاريخ (مثلا ، الكانطية الجديدة) التي تشدد اهتمامها بالقسم الخاص بالابداع الذاتى فى التطور التاريخى ويصبغون هذا القسم بصبغة المعنى الفردى المحض ، عديم المحتوى التاريخى العام وبالتالى عديم المحتوى الموضوعى . ان عملية الابداع التاريخى (التي تدرسها الكانطية الجديدة على انها عملية حضارية) تظهر وكأنها عملية فريدة لا تتكرر وهى بعدم تكرارها تنفى وجود اية حتمية تاريخية تخضع للتعميم . ومن خلال هذا الشرح يتفكك التاريخ الى عمليات ابداعية افرادية غير مرتبطة ببعضها البعض بسلسلة موحدة للتطور . وبالتالى فان العلم التاريخى المفهوم وكأنه «علم عن الحضارة» يوضع بالمعارضة كعلم تشخيصى مقابل «العلوم حول الطبيعة» بامكانياتها للتعميم .

واثناء اظهار الجانب النشيط العمل الفعّال للواقع التاريخى فى الحضارة لم تقم الماركسية بوضعها كنقيض للطابع الموضوعى الحتمى لهذا الواقع . بل على العكس يصبح النشاط الذاتى للانسان خالقا للحضارة بقدرما يصبح تشخيصا للمنطق الموضوعى للتطور التاريخى اجمالا وكذلك حاملا للمتطلبات التاريخية العامة وليس مجرد حامل الدافع الخاص الفردى الذى يكون احيانا منحرفا الى جهة بعيدة عن هذه المتطلبات . وبذلك فان النشاط الانسانى فى الحضارة (وهذا يعنى وجود الانسان كذات للنشاط) يمكن تصويره من جهة محتواه التاريخى العام وبهذا

المعنى من جهة المحتوى **الموضوعي** اللامتعلق بنوايا ومساعى الناس الخاصة المتضاربة فيما بينها . ان هذه العلاقة الموضوعية التى تظهر فى الحضارة مشروطة لا بأن يخلق الناس ظروف حياتهم الخاصة فحسب ولكن ان يكونوا هم ايضا تابعين للظروف المخلوقة من قبل التطور السابق . « . . . ان الظروف تخلق الناس بقدرما يخلق الناس الظروف» \* . ان تبعية الناس من الشروط والظروف المخلوقة سابقا والتى تحدد طابع نشاطهم الخاص تشكل طبيعة الذات التاريخية مثلما تشكلها قدرتهم على خلق الظروف الجديدة . فالناس اثناء وراثتهم والحفاظ على نتائج الجهد الماضى وادخالها بشكلها الاولى او المحول ضمن نشاطهم الخاص ، بذلك يعطون للحضارة المخلوقة من قبلهم لا طابع العملية المحققة ذاتيا فحسب بل وطابع العملية الموضوعية الضرورية تاريخيا .

ان هذه الوحدة بين الموضوعى (تبعية الانسان للظروف) والذاتى (تبعية الظروف للانسان) فى وصف الواقع الحضارى (بخلاف الطبيعة) تجد شرحا لها فى ان ذات النشاط ليس الفرد المعين والمفرد بل كل جمهور الافراد متحدا فيما بينه بواسطة جامعة تاريخية واجتماعية معينة . وبكلمات اخرى ، فان ذات النشاط الذى يجعل وجود الحضارة ممكنا هو فقط **الذات الاجتماعية** اى الانسان بكل مجموعة روابطه وعلاقاته الاجتماعية . وبالتالي فان الحضارة ذاتها تظهر كتشخيص لتلك الجهة من النشاط الانسانى التى

---

\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٥٢ .

تميزها لا كعملية فردية نفسانية ولا سيما فيزيولوجية بل كعملية اجتماعية وكنشاط محقق اجتماعيا ، وبذلك يبدو الواقع في الحضارة وكأنه واقع متكون اجتماعيا . وهكذا فان الحضارة ليست مادة روحية صرفة محددة باطار الادراك وموجودة عن طريق الادراك فقط بل **الواقع الموضوعي من نوع خاص** وله بخلاف الواقع الطبيعي منبع ذاتي لنشئته (لا بمعنى «واع» بل بمعنى «نشاط» ) . وهنا بالذات يكمن جوهر الشرح المادي للحضارة في المادية التاريخية . فمادية الحضارة تكمن في ان منبع نشئها هو الانسان ولكن ليس كذات «مجردة عامة» او ذات «مطلقة» ولا ككائن روحي صرف بل كذات اجتماعية ولذلك لها القدرة على النشاط الحسي والاشيائي . ان مادية الحضارة هي نتيجة مباشرة للطابع المادي والطريقة المادية لوجود الانسان في التاريخ .

لذلك يجب اعتبار نسبة تقسيم الحضارة الى حضارة مادية وروحية . ان هذا التقسيم جائز ضمن تلك الحدود حيث يجرى الحديث عن وجود وتطور الحضارة في ظروف التقسيم الاجتماعي للعمل والنشاط المادي والروحي وبشكل اوسع - الانتاج المادي والروحي . غير انه في حالة تقسيم العمل ايضا تبقى وحدة وتكامل الذات الاجتماعية للنشاط مع انها تستطيع تحقيق نفسها من خلال انواع متعددة للنشاط حسب محتواها ونتائجها . فالذات الاجتماعية للنشاط تظهر هنا لا كفرد مستقل ولا حتى كمجموعة من الافراد مشغولة في هذا الفرع او ذاك من الانتاج بل ككافة الافراد متجمعة والتي تساهم في الانتاج الاجتماعي

وكمجموعة للروابط والعلاقات الاجتماعية بين الناس في نظام الانتاج المحدد تاريخيا . والتقسيم الاجتماعى للعمل وهذا يعنى توزيع الناس في مختلف فروع الانتاج لا يلغى بل يفترض وحدة وتكامل الانتاج الاجتماعى وبذلك يفترض وحدة ذات النشاط الاجتماعية المتجسدة في نموذج الانتاج هذا . لذلك فان الحضارة ايضا اذا نظر اليها لا حسب انواع النشاط المحددة حيث يتم انتاجها بل بالنسبة للانسان باعتباره ذات اجتماعية للنشاط يحقق نفسه من خلال كل هذه الانواع ، فمن وجهة النظر هذه تحمل الحضارة طابعا متكاملا . فما يسمى بالحضارة الروحية المأخوذة بالنسبة لنشاط الانسان بصفته ذات اجتماعية (وليس فقط بالنسبة لنشاط مجموعة خاصة من الناس مشغولة مهنيا في مجال الانتاج الروحي) ، فهي في اصلها ليست اقل مادية من تلك الحضارة المخلوقة مباشرة في مجال الانتاج المادى بالذات . وكثمرة للنشاط الروحي ذى الطابع الخاص تحمل الحضارة طبعا طابعا روحيا . ولكن الحضارة كتعبير ضرورى عن نشاط الانسان الحياتى الاجتماعى العملى الكامل تعتبر في جميع اقسامها ظاهرة لها منبع مادى موحد .

ان مهمة الشرح المادى للحضارة لا تكمن اذاً في الاعتراف بوجود الحضارة المادية الى جانب الحضارة الروحية ، وحتى لا في رؤية في اى تشكيل حضارى وجود بداية روحية ومادية ايضا . ان وضع السؤال على هذا الشكل لا يجتاز فهم الحضارة الثنوى الذى يقول بأن الاخيرة تملك منبعين لاصلها بشكل

متساوى الا وهما - المنبع المادى والمنبع الروحى .  
ان تقسيم الحضارة الى روحية ومادية تبدو عندئذ  
كشئ غير قابل للابعاد من حيث المبدأ ومتعلق بجوهر  
الحضارة ذاته ومشكل لملامحها العامة والضرورية \* .  
وفى الجهة المقابلة لهذا المفهوم فان الوجدانية المادية  
فى هذه الحالة تكمن فى اعتبار المشروطة التاريخية  
لتقسيم الحضارة المماثل (بحكم تقسيم العمل)  
واخراجها من المنبع المادى الواحد وبذلك شرحها  
كتكوين مادى متكامل فى جميع مظاهرها .

وبعد التحديد ان المنبع الرئيسى والسبب  
والطريقة لوجود وتطور الحضارة - كل هذا يكمن فى  
نشاط الانسان الاجتماعى ، يمكن الآن وضع سؤال  
حول ماهية الحضارة **كنتيجة** لهذا النشاط وكواقع ذى  
طابع خاص نشأ اثناء عملية هذا النشاط . اذا ان  
طريقة الوجود يجب تمييزها عما يوجد من خلال هذه  
الطريقة . (وهذا يشبه كيف نميز بين طريقة وجود  
العالم المادى - الحركة - عن العالم المادى نفسه) .  
ومن ان النشاط يشكل السبب الرئيسى لوجود

---

\* وكما ان لهذا الشرح يمكن استخدام وجهة نظر  
م . كاغان حيث يقول : ومع ان فى نشاط الانسان لا تكون  
ممكنة «المادية الصرفة» ولا «الروحية المطلقة» فان التمييز  
بين الحضارة الروحية والحضارة المادية يجوز بل  
وضورى لانه يؤكد الاختلافات ذات المضمون والجوهرية  
والمبدئية بين نماذج النشاط اى التناسب المعاكس للبدايات  
الروحية والمادية فيها : اذ ان الحضارة المادية هى مادية  
بمحتواها ووظيفتها بينما الحضارة الروحية فى نفس هذه  
العلاقات الحاسمة هى روحية . (م . كاغان النشاط الانسانى ،  
ص ١٨٩-١٩٠) .

الحضارة لا ينتج ابدا ان الحضارة هي النشاط نفسه وان هذا نفس الشيء وانه يمكن تأويل الحضارة الى النشاط .

## ٢ - الحضارة كتطور ذاتي للانسان

ان قدرة الانسان الرئيسية كذات اجتماعية هي القدرة على النشاط الاشياىى وهى القدرة لا على التقبل والتأمل والادراك الصرف للشيء فحسب بل وبالدرجة الاولى هى القدرة على خلق الشيء واقعيا (اى حسيا لا ذهنيا) وصنعه من مادة الطبيعة . فالنشاط الاشياىى لا يجب فهمه كمجرد تأثير فيزيائى للانسان على الموضوع الطبيعى كما يؤثر جسم على جسم آخر . فالحديث يجرى هنا عن قدرة الانسان فى خلق ذاك الشيء الذى يحافظ فى ذاته الى جانب خواصه المفيدة بنفس الوقت على نفس القدرة الانسانية التى خلقتها ويعيدها اشياىيا . وهذا يعنى ان الشيء المصنوع من قبل الانسان هو بالنسبة اليه عبارة عن : «شيء انسانى وشىء مستصنع من قبل الانسان» \* .

ويحيط بنا فى الحياة تنوع هائل من الاشياء المصنوعة لا من قبل الطبيعة بل من قبل الانسان وبمساعى اجيال عديدة من الناس . وتشكل مجموعة هذه الاشياء الصورة الاشياىية المباشرة والواضحة لوجود الحضارة . فالحضارة موجودة بالنسبة لنا قبل كل شىء على شكل اشياء جاهزة بصرف النظر عن كونها ادوات العمل او معدات تقنية او انتاج فنى او

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ،

معرفة علمية الخ . ، هذه الاشياء تختلف اختلافا جوهريا عن اشياء الطبيعة ، فشيء الحضارة هو قبل كل شيء ثمرة للعمل او حسب ما قال ماركس هو استشياء العمل . وهذا يعنى ان الشيء الى جانب خواصه الطبيعية المعطاة من الطبيعة للمادة المصنوع منها هذا الشيء يمتلك خواص نشأت ضمن عملية تحضيره . وقد ادخلت هذه الخواص الى الشيء من قبل الانسان الذى يقوم اثناء عملية الجهد بتغيير وتحويل مادة الطبيعة ، فما هى هذه الخواص ؟

ان اية ثمرة للجهد تملك خاصية ارضاء طلب معين للانسان ، (بصرف النظر عن طبيعة الحاجة ان كانت نتيجة حاجة «المعدة او الخيال» \* مثلا) . ان كل حاجة انسانية تخلق شيئا خاصا بها ووسيلة خاصة لتلبيتها . وان شيئا واحدا يمكن ان يكون مفيدا للانسان بخواصه وجهاته المختلفة : كوسيلة للاستعمال الفردى ووسيلة للانتاج وكوسيلة للسعادة الجمالية ووسيلة للمعرفة . . . الخ . «ان الكشف عن هذه الجهات المختلفة وبالتالى عن تنوع طرق استخدام الاشياء هو من عمل التطور التاريخي» \* . فكلما كانت دائرة المتطلبات الانسانية واسعة اكثر كلما كان عالم الانسان الاشيائى والواقع الاشيائى المخلوق من قبل الانسان وبالتالى الحضارة اكثر غنى وتنوعا .

---

\* ماركس وانجلس ، المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٤٣ .

\*\* ماركس وانجلس ، المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٤٣-٤٤ .



غير ان فائدة الشيء وقدرته على ارضاء حاجة الانسان هي شرط ضرورى الا انه غير كاف لوجود عنصر الحضارة . اذ ان الاشياء الطبيعية (كالماء والارض والشمس الخ . .) تملك ايضا خواصا مفيدة للانسان . اذاً فالحديث هنا يدور عن تلك الخواص للشيء التى لا تخدم ارضاء متطلبات الانسان كلها بل تلك المتطلبات التى تميزه **ككائن اجتماعى** .

فهناك متطلبات متطورة وغير متطورة . حتى الحاجة فى الغذاء - وهى الحاجة الاساسية للانسان - يمكن ان تكون مختلفة بين الناس . فقد كتب ماركس: «الجوع هو الجوع ولكن الجوع الذى يمكن اسكاته بلحم مسلوق وعن طريق استخدام السكين والشوكة هو غير الجوع الذى يسكت بابتلاع لحم نىء بواسطة الايدي والاذافر والاسنان» \* . ففى الحالة الاولى نحن أمام حاجة للطعام متطورة «مؤنسنة» بينما فى الحالة الثانية امام حاجة «فضة» بشكل يمكن اعتبارها تقريبا «حيوانية» . لذلك فان ذاك الشيء الذى يرضى الحاجة الانسانية على صورة «مؤنسنة» واكثر تطورا فى المرحلة التاريخية المعطاة ، يمكن انسابه فقط الى عداد اشياء الحضارة لعهد معين ولدور تاريخى معين .

كتب ماركس : «بالنسبة للانسان الجائع لا توجد صورة انسانية للطعام . . .» \* \* . «الصورة الانسانية» هى التى تميز شىء الحضارة عن شىء الطبيعة .

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٢٨ .

\* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٢٢ .

فالانسان لا يكتشف فى الشئ خواصه المفيدة فقط بل ويعطى هذه الخواص «شكلا» معيناً ويصيغها بما يطابق حاجته الواقعية فى الشئ . ان اهمية وقيمة الشئ الحضارية تتحدد لذلك لا بفوائده فقط بل وفى «صيغته» وتكيفه الخاص مع الحاجات الانسانية والمتطلبات ، هذا التكيف الذى لا تمتلكه اشياء الطبيعة .

ومع ان «الشكل الانسانى» فى الشئ يحصل على تجسيد مادى بحت فانه يحوى شيئاً ما اكبر من الخواص الطبيعية للمادة التى تجسد فيها هذا الشئ . فشكل الطاولة مشروط بالخواص الطبيعية للخشب ولكن لا يمكن تأويله الى هذه الخواص . اذ ان الخشب نفسه يمكن ان يستخدم كمادة للعديد من الاشكال الاشائية الاخرى .

والشئ يحصل على «شكله الانسانى» فى عملية التطور التاريخى الطويل . وتنطبع فيه جهود وتجربة ومعرفة وأذواق وامكانيات وحاجات الاجيال العديدة من الناس . لذلك فان الشئ يصبح «شيئاً انسانياً» (اى يحصل على «شكله الانسانى») عندما يحوى بداخله محتوى اجتماعياً (وليس محتوى طبيعياً) فقط .

وبشكل مختلف يمكن تحديد خاصة الشئ تلك التى تجعله «شيئاً انسانياً» ، شيئاً من الحضارة : كطريقة لتنظيم المادة الطبيعية وكوظيفة اجتماعية للشئ وكشكل مستهدف للشئ وكقيمة كامنّة فيه . ويحدد كارل ماركس هذه الخاصة كقدرة الشئ على ان يكون حاملاً للعلاقة الاجتماعية وان يكون شكلاً يصبح به الانسان الواحد موجوداً من اجل الانسان الآخر ،

والمجتمع - من اجل الانسان والانسان ذاته لاجل نفسه -  
ككائن اجتماعى . والشئ فى قيمته الانسانية (الحضارية)  
يظهر على انه **طريقة الاتصال** بين الناس الذين  
يعيشون فى المجتمع وعلى انه شكل معين للتوسط  
فيما بينهم وكحلقة رابطة وموحدة للناس فى عملية  
تطورهم التاريخى ووجودهم الجماعى . فالشئ هو  
الشكل الذى يتجسد فيه الوجود الاجتماعى للانسان  
وقواه المتطورة اجتماعيا وقدراته ومعرفته وتجربته  
التي لم يتوصل اليها بالطبع فرد معين بل اجيال  
عديدة من الناس .

اذاً فان الانسان يكتشف فى الشئ ضمن تلك  
الدرجة التى يصبح بها «شيئا انسانيا» - يكتشف  
نفسه وقواه الجوهرية الخاصة و«الانا» الاجتماعية  
وفرديته - لا تلك المعطاة له من الطبيعة بل تلك  
المصاغة على طول التاريخ الماضى . ففى الشئ وعن  
طريق الشئ بالضبط اعطى للانسان تاريخه الحقيقى  
وسيرته الاجتماعية وعناصر فرديته وحياته الانسانية  
الواقعية . فالانسان يمتلك من الطبيعة الاذن والعين  
وحاسة الشم واللمس . . . الخ . ولكنه فى الشئ  
فقط تكمن قدرته الانسانية والمطورة اجتماعيا على  
السمع والرؤيا والفهم والاحساس الخ . . «ان كل من  
العلاقات **الانسانية** للانسان مع العالم اى الرؤية  
والسمع والشم والتذوق واللمس والتفكير والتأمل  
والاحساس والرغبة والنشاط والحب وبكلمة اخرى  
جميع عناصر فرديته وكذلك تلك العناصر التى هى  
بشكلها مباشرة تعتبر عناصر اجتماعية - كل هذا فى

علاقته الاشائية او فى العلاقة بالشىء هو عبارة عن اكتساب الشىء» \* .

وكذلك بالضبط فان الشىء منعزلا عن الانسان لا يملك اى مغزى واية قيمة وى معنى . فالاشياء كواقع انسانى اى الواقع يتضمن شروط الوجود الحقيقى الانسانى تظهر بالضبط لا مجرد مجموعة من الرفاهيات الاستهلاكية فقط بل شكلا اشائيا لوجود الحضارة . وفى الجوهر فان كارل ماركس يتحدث دائما عن الحضارة (مع انه لا يستخدم هذا الاصطلاح بالضرورة) هناك حيث يكشف عن الطابع الانسانى ما بين السطور لاية حقيقة اشائية موجودة تاريخيا وحيث يظهر الطابع الانسانى لى شىء والطابع الاشائى للانسان ذاته .

وهكذا فان القيمة الحضارية للشىء هى مقياس الدرجة التى اصبح الشىء فيها شيئا انسانيا وبقدرا تظهر فيه قوة الانسان المعينة وامكانيته . ولكن هذه القيمة الحضارية للشىء هى ايضا مقياس للدرجة التى اصبح فيها الانسان انسانا والتى يحس ويشعر ويدرك فى الواقع نفسه انسانا . ان علاقة الانسان بالشىء هى فى النهاية علاقته بنفسه وبالآخرين . فالانسان بقدرما يحتاج للآخرين فى الواقع وبقدرا يعتبر نفسه ككائن مهتم بالآخرين عندها فقط يشعر بالحاجة الانسانية الى الشىء ويرى فيه شرطا لا للوجود الفيزيائى فحسب بل وبالدرجة الاولى للوجود الاجتماعى

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ،

(وبالتالى الوجود الحضارى) . وهنا بالضبط - حسب افكار ماركس - تكمن الحاجة الانسانية فى الشئ والمنفعة الانسانية للشئ .

ان علاقة الانسان بالشئ لا يجوز لذلك فهمها على انها استخدام ذو اتجاه واحد وامتلاك له او استهلاكه . اذ ان علاقة كهذه - حسب ماركس - هى شاهد على ان الواقع الاشياءى بحكم اسباب اجتماعية معينة مستغرب عن الانسان وفاقد بالنسبة له المغزى والمعنى الانسانى . ان المعنى المحدود لوجود الانسان يخلق علاقته المطابقة بالنسبة للعالم الاشياءى . وهذه هى حالة نموذجية للمجتمع البرجوازى . فكما كتب ماركس : «ان الملكية الخاصة قد جعلتنا أغبياء ووحيدى الجانب لدرجة ان شيئا ما يعتبر لنا فقط عندما نمتلكه اى عندما يكون هذا الشئ موجودا بالنسبة لنا كراس مال او عندما نمتلكه مباشرة اى نأكله ونشربه ، ونحمله على جسدنا ، ونعيش فيه الخ . . - وبكلمة اخرى عندما نستهلكه . . . لذلك فقد حل محل جميع الاحاسيس الفيزيائية والروحية مجرد تغريب لجميع هذه الاحاسيس - اى الشعور بالتملك» \* . ان الملكية الخاصة تخفى المعنى الحقيقى للشئ بالنسبة للانسان وتأول هذا المعنى اما الى فائده الطبيعية او الى وظيفته فى النظام الرأسمالى ان يكون منبعا للثراء - لا الاثراء الفيزيائى او المعنوى بل المادى المحض والنقدى . لهذا السبب فان امتلاك

---

\* ماركس وانجلس ، المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٢٠ .

الشيء في المجتمع البرجوازي والثراء المادي يخلقان فقرا روحيا ، اما توسيع اطر الاستهلاك فانه يخلق «فضاظة» في المتطلبات والحاجات .

ان العلاقة الانسانية الحقيقية (الحضارية) بالشيء تفترض بالتالى تغيير الظروف الاجتماعية نفسها حيث يضطر الانسان ان يعيش حياة محدودة والتي تجعله ضمن علاقة محدودة بالواقع الاشياءى . فكلما عاش الانسان حياة اجتماعية اوسع (والتي وضعها ماركس مقابل الحياة الانانية الحيوانية في ظروف الملكية الخاصة) كلما كان بحاجة اكثر الى كامل الثروة للعالم الاشياءى والذى يتضمن بذاته مرجعا ضروريا لوجوده الاجتماعى . ففي المجتمع بالضبط ينكشف الشيء للانسان ليس فقط كشيء للاستخدام والتملك بل وكذلك كشيء من اجل احاسيسه ورغباته ومسايعه وكشيء لنشاطه وادراكه وكشيء حسى معقول ونشيط يستطيع الانسان من خلاله رؤية شرط وجوده المتكامل ومتعدد الجوانب . ان الانتقال الى هذا الموقف يسمح بالكشف عن المغزى الحضارى الحقيقى للنشاط الاشياءى والواقع الاشياءى المخلوق خلاله . ان الواقع الاشياءى ليس الا تجسيذا اشياءيا للكائن البشرى الذى يجعل ممكنة نفس الحقيقية لتطوره ووجوده الاجتماعى . ان الامكانية ذاتها في النشاط الاشياءى كالطابع الاشياءى للانسان نفسه (قدرته على جعل نفسه شيئا) تعتبر اظهारा لخاصة وجوده الاساسية - اى قدرته على التطور التاريخى .

من هنا ينتج ان الواقع المخلوق من قبل اجيال

عديدة من الناس والثروة الاشياء للمجتمع هما عبارة عن الشكل الخارجى فقط لوجود الحضارة . والمحتوى الواقعى للحضارة اذا هو تطوير الانسان نفسه كذات اجتماعية وتطوير قواه الابداعية وعلاقاته ومتطلباته وامكانياته واشكال معاشرته الخ . . . .» . فما هى اذا الثروة اذا لم تكن شمولية للحاجات والامكانيات ووسائل الاستهلاك والقوى المنتجة . . الخ . . . . للافراد وهى الشمولية المخلوقة عن طريق تبادل شامل ؟ وما هى اذا الثروة اذا لم تكن تطورا كاملا لسيطرة الانسان على قوى الطبيعة اى على القوى المسمّاة «بالطبيعة» وكذلك على قوى طبيعته الخاصة ؟ وما هى اذا الثروة اذا لم تكن اظهارة مطلقا لمواهب الانسان الابداعية دون اى مراجع اخرى سوى التطور التاريخى السابق الذى يجعل هذا التكامل للتطور هدفا بحد ذاته اى التكامل لتطور جميع القوى الانسانية بحد ذاتها دون انسابها الى اى مقياس موضوع سابقا» \* .

ان الانسان اثناء خلق العالم الاشياء الغنى المتنوع ينتج فى الوقت نفسه نفسه كإنسان ويصاغ ويطور قواه وعلاقاته الخاصة . فانتاج العالم الاشياء من قبل الانسان يصبح بالتالى «انتاجا للذات» وتطويرا ذاتيا له . «فى عملية اعادة الانتاج نفسها لا تتغير فقط الظروف الموضوعية . . . بل يتغير ايضا المنتجون انفسهم وهم يولدون لدى انفسهم صفات جديدة ويطورون ويحولون انفسهم بفضل الانتاج

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٧٦ .

ويخلقون قوى جديدة وتصورات جديدة وطرق معايشة جديدة ومتطلبات جديدة ولغة جديدة» \* .

والانسان على هذا الشكل يعتبر ذاتا للتاريخ ونتيجته الرئيسية في الوقت نفسه . ولا توجد هنا اية حلقة كاذبة : اذ يتطور الناس في التاريخ ولكنهم يتطورون بحكم نشاطهم الخاص . ان فهم التاريخ على انه نشاط للناس وفهمه كتطورهم يتطابقان . وحين ينظر ماركس الى هذا التطابق على انه تعبير عن الخاصة الجذرية للتاريخ الانساني فانه يحدد التاريخ في مفاهيم مثل «انتاج الذات» و«تطوير الذات» و«ولادة الذات» و«تغيير الذات» للانسان اثناء عملية النشاط : « . . ان كل ما يسمى بالتاريخ العالمى ليس الا ولادة الانسان عن طريق عمل الانسان . . . » \* \* . فالانسان حسب ماركس يعتبر ذاتا للتاريخ لان فضل وجوده يعود لنفسه ونشاطه - وبدقة اكثر - لنشاط البشرية مجتمعة . والانسان لم يخلقه احد بل انتج نفسه بنفسه وجعل نفسه كما هو الان . وان يكون ذاتا للتاريخ فان هذا يعنى ان يكون كائنا مستقلا يحوى بداخله سبب وجوده الخاص . ان قدرة الانسان على تطوير الذات تصف الخاصة الرئيسية لوجوده التاريخي ووجوده كذات للتاريخ .

ان «تاريخ الناس» كعملية تطوير ذاتي وانتاج ذاتي للانسان يشكل بالنسبة للطبيعة واقعا خاصا الا

---

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، ص ٤٨٣-٤٨٤ .

\* \* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٢٦ .



وهو مجال الحضارة . ففي الحضارة يظهر الانسان لا على انه كائن فعال فحسب بل وككائن يتطور ذاتيا ويتغير ذاتيا وكذات ونتيجة لنشاطه الخاص في الوقت نفسه . وتصبح الرابطة الحقيقية بين الحضارة والنشاط الانساني مفهومة فقط عندما ينكشف النشاط نفسه كمنبع وسبب لتكوين وتطور ونشوء الانسان .

من الطبيعي ان فحوى النشاط الانساني لا ينضب عند هذا الحد . ففي عملية النشاط ينتج الناس قبل كل شيء الظروف المادية لوجودهم - اى وسائل الحياة ووسائل العمل . وفي الوقت نفسه فانهم ينتجون اشكال المعاشرة المطابقة لتلك الظروف : الاقتصادية والسياسية الخ . وبلاضافة الى انتاج الحياة المادية فان الناس ينتجون ادراكهم ايضا - الافكار والتصورات والمعرفة . وبكلمات اخرى في عملية الانتاج الاجتماعى يخلق الناس كل مجموعة المقدمات المادية والروحية لوجودهم فى المجتمع ويخلقون المجتمع نفسه وهذا يعنى - الحياة الاجتماعية ايضا . ويشكل الانتاج الاجتماعى الاساس لكل تاريخ البشرية الاجتماعى الذى يشمل مختلف اشكال تطورها الاقتصادية والسياسى والروحي . وفى اية علاقة يتواجد تطور الحضارة مع اشكال التطور هذه ؟ وكيف يرتبط التاريخ الاجتماعى للناس بالتاريخ الحضارى ؟

لقد ذكرنا سابقا عدم جواز مماثلة الحضارة مع المجال الروحي وحده - اى مع تطور الادراك . فالحضارة تتضمن بداخلها كل مجالات النشاط الانتاجى للناس وجميع طرق اشتراكهم فى التاريخ . ولكن هل

يعنى هذا ان تاريخ الحضارة يعود بنا فى النهاية الى التاريخ الاجتماعى ؟ فى معنى ما - نعم . لان كل ما تتصف به الحياة الاجتماعية للناس له علاقة مباشرة مع حضارتهم . ان الاشكال والانواع المختلفة للنشاط الاقتصادى والانظمة الاقتصادية والسياسية تحدد المستوى الحضارى للناس بقدر ليس اقل من وجهات نظرهم وتصوراتهم ودوافعهم الاخلاقية واذواقهم الجمالية ودوافعهم الفكرية التى يرجعون اليها . من هذه النظرة فان اية ظاهرة اجتماعية يمكن ان تنسب الى عداد الظواهر الحضارية .

بما ان الانتاج الاجتماعى انتاج للظروف المادية لحياة الناس ولعلاقاتهم وادراكهم فانه يعتبر فى الوقت نفسه انتاجا لانفسهم وانتاجا لذاتهم ايضا . وانتاج الانسان ذاته موجود لا كمجال مستقل ومنعزل للنشاط الانسانى بل على صورة الانتاج المادى والروحى نفسه . فالناس يغيرون ظروف حياتهم وبذلك يغيرون انفسهم . وفى المعنى الاخير يبدو الانتاج الاجتماعى اساسا ضروريا لا للتاريخ الاجتماعى للبشرية فحسب بل وللتاريخ الحضارى ايضا . ويمكن القول ان التطور الاجتماعى يتطابق مع التطور الحضارى بنفس المقدار الذى يعتبر به التطور الاجتماعى لا مجرد صنع الظروف الخارجية للحياة البشرية بل وتكويننا للانسان الذى يخلق هذه الظروف الخارجية . وفى النهاية فان الحضارة مهما كانت الاشكال الاشياء التى تنتمص فيها فانها تعتبر عملية «انسنة» الانسان نفسه . اما هذه العملية فهى بالطبع تتحقق عن طريق «انسنة» الظروف المحيطة من قبل الانسان .

وينكشف من خلال الحضارة النشاط الانتاجى الاجتماعى للناس من جهة محتواه الانسانى وقيمه اى من تلك الجهة التى تجعل الانسان نفسه موضوعا لها وهدفا ونتيجة رئيسية . وبذلك القدر الذى يظهر فيه نشاط الانسان ملتحما مع شخصيته ، وبذلك القدر الذى يعتبر فيه النشاط الانسانى بالنسبة للانسان لا مجرد وسيلة للوصول الى نتائج خارجية بحتة بل وشرطا وطريقة لوجوده **الشخصى** وتطوره ، بهذا القدر يحصل النشاط الانسانى على معنى الابداع الحضارى الحقيقى . وقد سمي كلاسيكيو الماركسية هذا النشاط نشاطا ذاتيا ووضعوه فى موضع مقابل لاشكال الجهد المحدودة حيث تكون نتائج النشاط منفصلة و«متغربة» عن شخصية الانسان الذى صنعها . بهذا المعنى يحمل تطور الحضارة دائما طابع النشاط **الذاتى** اى طابع النشاط الذى يحقق متطلبات الانسان لا ككائن فيزيائى بل ككائن اجتماعى وذات للنشاط واخيرا كشخصية ترى هدف وجودها الرئيسى فى تطوير وتحسين قواها وعلاقاتها الخاصة .

ان فهم الحضارة لا كمجموعة تجريبية لنتائج النشاط البشرى (التى تشكل الصورة الخارجية والاشيائية لوجوده فقط) بل كتطور للانسان نفسه محقق عن طريق هذا النشاط - هذا الفهم يسمح فى وضع السؤال حول النسبة بين الحضارة وبين الجهات الاخرى للمعملية التاريخية وتطور المجتمع وجميع عناصره المشكلة قبل كل شئ . وهذه النسبة لا تحمل طابعا مجردا بل طابعا محددا تاريخيا . وتظهر هذه النسبة بشكل مختلف على اختلاف مراحل التاريخ . ففى

احدى الحالات يتطابق تطور الانسان (انتاجه الذاتى) مباشرة مع انتاجه لحياته الاجتماعية ومع الانتاج الاجتماعى وهذا يعنى - مع المجتمع ، بينما ، فى حالة اخرى يظهر بينهما تناقض وانفصال عميقان . وبالتالى فان الحضارة تحصل فى هذه المراحل على اشكال مختلفة للمظهر ، هذه الاشكال التى لا تعبر دائما بطريقة صحيحة عن المحتوى الفعلى للحضارة . ان الفهم المادى للحضارة على انها تطور الانسان فى عملية نشاطه يجب ان يضاف اليه الفهم التاريخى الذى يكشف الطابع التاريخى المحدد لهذا النشاط . ان وحدة الطريقة المادية والطريقة التاريخية لتحليل الحضارة تطابق مع مفهومها العلمى فى اطار المادية التاريخية .

### ٣ - الحضارة كمقولة اجتماعية تاريخية

لا يمكن مبدئيا حل هذه المسألة على المستوى التجريبي حيث يبرز مفهوم الحضارة وكأنه اصطلاح جامع بسيط لمجموعة النتائج المادية والروحية (القيم المادية والمنجزات الخ .) للنشاط الانسانى التى توصل اليها الناس خلال عملية تطورهم الاجتماعى التاريخى . فى هذه الحالة يوضع محتوى مفهوم الحضارة بطريقة التعداد البسيط للمجالات المستقلة للحياة الاجتماعية والداخلية فى الحضارة (الانتاج والعلم والفن والاخلاق والمعيشة الخ . .) .

وقد استخدمت هذه الطريقة التجريبية كأساس للنظر فى مسائل الحضارة لزمان طويل . ولا يزال يحتل مكانه

فى ممارسة الابحاث العلمية حتى الآن حيث يستخدم مفهوم الحضارة كوسيلة مساعدة لتمييز وتحديد خارجى لهذا او ذاك من مجالات التطور الاجتماعى . عندئذ يمكن لمجال الحضارة ان يتسع او يضيق حسبما يريد هذا المؤلف او ذاك . ففى حالات معينة كلمة «حضارة» تعنى جميع مجالات الحياة الروحية للناس بينما تعنى فى حالات اخرى مجال العلم والفن فقط . وحيانا يدخلون الى الحضارة مجالات التقنية والاقتصاد والسياسة والايديولوجيا ويماثلون بذلك فى الواقع الحضارة بالمجتمع كله .

وفى الادبيات الفلسفية الاجتماعية التى تدرس مشاكل الحضارة والمنشورة فى السنوات الاخيرة فى الاتحاد السوفييتى والدول الاشتراكية الاخرى تعرض تعريف الحضارة «كمجموعة نتائج» الى انتقاد متعدد الجهات وبأغلبية الاصوات .

ان ادراك الحقيقة التى تقول ان الدراسة المثمرة عن الحضارة لا يمكن ان توجد على اساس تحديدها كمجموعة صرف «للقيم» اجبر العديد من منظرى الحضارة الى اجراء محاولات للخروج خارج نطاق رؤيتها التجريبية . عندئذ انطلق بعض المؤلفين من انه يجب قبل كل شىء رفض استخدام اصطلاح «الحضارة» «المقيم» والذى يتميز به المفهوم العادى حيث تقسم - حسب هذا المفهوم - اشكال الوجود الانسانى المختلفة (الجماعية والفردية) الى اشكال «حضارية» و«لاحضارية» . ففى رأى الباحث الاجتماعى البولونى يان شيبانسكرى «يجب الفصل بين الاستخدام الوصفى والمقيم لهذه الكلمة . فعندما يقولون عن شخص ما انه انسان حضارى او انسان يتصرف

حضاريا فان هذه التأكيدات هي تقييم ايجابى وكذلك عندما يسمون شخصا ما انسانا لاحضاريا فهذا يعنى تقييمه سلبيا . ان مثل هذا الاستخدام التقييمى لمصطلح «الحضارة» والنوع المستخرجة منه نلتقى بها قبل كل شئ فى اللغة الدارجة ولكننا نصادفها احيانا فى الفلسفة . غير انه فى العلم لا يستخدمون هذا المعنى التقييمى بل يعطون لاصطلاح «الحضارة» معنى وصفيا اى يستخدمونه لتحديد اصناف معينة من الاشياء والظواهر والعمليات التى يسعون الى وصفها وشرحها\* . ان الاستخدام العادى لمفهوم «الحضارة» (بما فى ذلك التقييم الحضارى للظاهرة) يبدو هنا كما لو انه موضوع فى مستوى واحد مع فهمه الفلسفى . فعلى هذا الاساس يضع يان شيبانسكرى مقابل النظريات الفلسفية للحضارة نظريات للحضارة فى علم الاجتماع وعلم الاثنوغرافيا على انها اكثر «واقعية» \* \* . ويتكلم الفيلسوف الرومانى ك . غوليان بنفس الروح حيث ان الدراسة العلمية للظواهر الحضارية فى مختلف المراحل التاريخية يجب ان تكون - حسب رأيه - منفصلة عن تقييم هذه الظواهر على انها «حضارية» او «لاحضارية» : «من الواضح انه لا يمكن تقييم اية حضارة من منظور واحد جائز ان يكون اكثر ضيقا او اكثر سعة . لقد رفض الانسيكلوبيديون (المفكرون فى عصر التنوير الذين قاموا بوضع موسوعة المعارف - المترجم) حضارة

---

\* يا . شيبانسكرى . المفاهيم الابتدائية لعلم الاجتماع ، موسكو ، ١٩٦٩ ، ص ٣٨-٣٩ .  
 \* \* يا . شيبانسكرى . المفاهيم الابتدائية لعلم الاجتماع ، موسكو ، ١٩٦٩ ، ص ٤١ .

القرون الوسطى كما رفض شبينغلر «المدنية» . ولكننا لن نعد نقدر على التحدث عن موقف نظري علمي اذا لم نوفق في الفصل بين الشرح وبين تحديد القيمة» \* .

ان النقد الموسع للموقف التقييمي في فهم الحضارة موجود في الادبيات السوفيتية ايضا . «على ما يبدو ان اكثر علامة مميزة للاستخدام العادي لمفهوم «الحضارة» هي طابعه التقييمي الذي يجرى حسب تقييـم هذه الطريقة للوجود الانساني او تلك على انها «حضارية» او «لا حضارية» . حتى ان مثل هذا الاستعمال لمفهوم الحضارة قد ينعت به شخص مستقل او شعوب بكاملها (انسان «حضاري» او «لاحضاري» وكذلك شعب «حضاري» او «لا حضاري» ) . وحسب هذا المفهوم فانه ينظر الى الحضارة بالضرورة على انها شيء ايجابي و«جيد» «يجب السعى اليه» \* \* . وبما ان التصور عن الشيء الايجابي - حسب ماركاريان - يتعلق دائما بالاتجاه التقييمي الذاتي للفرد فان مفهوم الحضارة المتشكل ضمن هذا التصور يحمل كقاعدة طابعا عشوائيا ونسبيا . وكمثال على مثل هذا التقييم الذاتي للحضارة يمكن اخذ وجهة نظر المركزية الاوروبية التي ترى المثال الاعلى والنموذج للتطور الحضاري للبشرية في المرحلة الاوربية من التاريخ . فمقياس «حضارية» العصور التاريخية الاخرى اذن هو درجة الاقتراب النموذجي من التاريخ الاوربي وفي ذات الوقت ينتفي من الشعوب التي

---

\* ك . غوليـان . ماركس واسس نظرية الحضارة . - «Revista de filozofie». Bucuresti, 1968, № 5, p. 497.

\* \* ١ . ماركاريان . مقالات في نظرية الحضارة .

اريوان ، ١٩٦٩ ، ص ٦ .

لا تذكر بشيء أو لا تعيد تاريخ الشعوب الأوروبية -  
ينتفى منها اية قيمة حضارية مستقلة وإيجابية .  
وبالفعل فإن مفهوم الحضارة كما لو أنه يتضمن  
معنى مزدوجا : فمن جهة هو يعبر عن تقييم معين لظاهرة  
ما من وجهة نظر نظام القيم المأخوذ به (في هذه الحالة  
نتكلم عن الحضارة كنوعية يتصف أو لا يتصف بها مجتمع  
أو انسان : فالى جانب «الحضارة» فإن «الهمجية» ممكنة  
ايضا) ؛ ومن جهة اخرى فإن هذا المفهوم يبرز ويرمز  
الى عنصر هام لنظام معقد (اجتماعى ، ومجموعاتى  
وفردى) يدخل فيه الى جانب العناصر الاخرى ويتواجد  
فيه دون النظر الى تقييم هذا النظام . وكما رأينا يبدو  
للباحثين المذكورين أن هذين المعنيين لمفهوم الحضارة  
يستثنيان بعضهما البعض .

من السهل أن نلاحظ أن نقد الموقف التقييمى فى  
استخدام مفهوم «الحضارة» عند المؤلفين المذكورين يأتى  
من الرغبة فى تجنب التقييمات الحضارية الذاتية  
والتقسيم العشوائى للشعوب على أنها «حضارية»  
و«لاحضارية» ، كما ويأتى هذا النقد من الرغبة فى  
تجنب تصوير مبسط للعملية التاريخية وهو يعيد  
رسم التطور الحضارى للبشرية بمقياس عصر واحد فقط  
مأخوذ غالبا على أنه مقياس للحضارة من خلال  
تصورات بعيدة عن الطابع العلمى . غير أن النفسى  
الوحيد الجانب للوظيفة التقييمية لمفهوم «الحضارة»  
يؤدى لا محالة الى ضياع مقياس الحضارة الموحد لكل  
العملية التاريخية ويساوى حضاريا بين حالات اجتماعية  
مختلفة ويجعل مقارنة وتقييم العصور التاريخية وفقا  
لمستوى التطور الحضارى غير ممكنين عمليا .



ان محاولة ادخال معنى تقييمى معين فى التصور عن الحضارة يسمح التمييز بين الشئ الهام والجوهري بالنسبة للانسان وبين الشئ عديم الأهمية واللاجوهري - هذه المحاولة بالذات تتفق مع التقاليد الاتية الينا من القرن الثامن عشر . ففى حدود هذه التقاليد ترتبط الحضارة بالتصور عن المرغوب للانسان والجدير به وعن شئ ما يجب السعى اليه . ومن خلال هذه التقاليد تماثلت الحضارة مع نمط الحياة الاكثر ملاءمة لمتطلبات واهتمامات وأهداف الشخصية الانسانية ، ذلك النمط الذى يعبر الى أقصى حد عن قدرة هذه الشخصية على التطور كامل القيمة . ومهما شرحت الحضارة من قبل مفكرى الماضى فانها كانت تفهم دائما كمجال للوجود الحقيقى للانسان ومجال «للانسانية» الحقيقية مقابل مجال «الحيوانية» و«الطبيعية» الذى يقع خارج اطار الحضارة . لقد رأوا فى الحضارة مظهرا من مظاهر تطور الانسان يتوافق مع «جوهره» وهو المظهر الوحيد المقبول للانسان . وحسبما كان الفلاسفة يفهمون «جوهر الانسان» كذلك نشأ التصور عن الحضارة .

وبكل ما فى هذا التصور عن الحضارة من افتراضية وتجريدية فانه مع ذلك كان يحل مسألة مهمة جدا وضعها الفكر الاجتماعى للزمن الحديث ، الا وهى مهمة ادراك مغزى واتجاه الحركة التاريخية . ان السعى الى فهم تاريخ البشرية كعملية موحدة ومترابطة ذات اتجاه متقدم معين ، كعملية تشمل بالتسلسل على الحالات الاجتماعية المتلاحقة - هذا السعى أثار ضرورة مقارنة وتغاسب وتقييم الاشكال الملموسة المتنوعة تجريبيا للواقع التاريخى وتصنيفها حسب مستوى ودرجات التطور .

وكأساس لهذا التقييم والتصنيف استخدم التصور عن الحضارة كما لو أنه يتضمن «معيارا» عاما لكل العصور وهو «معيار» نسبة تطورها التاريخي و«معيار» تقاربها من الوجود «الانسانى الحقيقى» . وبكلمات أخرى كانوا يحكمون على نضوج العصر حسب درجة «حضاريته» و«تمدنه» وحسب درجة توافقه مع مثال حضارى ما .

وأثناء سعيهم الى ادخال قاعدة عامة الى التاريخ حاول الفلاسفة رؤية هذه القاعدة فى ما افترضوه هم على أنه «ضرورى» و«هام» و«قيّم» من اجل الانسان وهذا ما كان يتوافق مع اعتقادهم الخاص ونمط حياتهم . وقد انطلقوا عادة اثناء تقييم الواقع التاريخي من «جوهر الانسان» المشروح ميتافيزيقيا (الذى هو غالبا «جوهر» الفيلسوف نفسه المحدود باطار نشاطه كأيدولوجى) وكذلك انطلقوا من بعض المطالب غير المتغيرة والمطلقة للشخصية المفهومة مجردا . فالشخصية المخرجة عن حدود العالم الواقعى والمتحولة الى مجرد مافوق التاريخ ، هذه الشخصية اعتبرت نقطة الانطلاق لاي تقييم تاريخى . وأصبحت أشكال الواقع التاريخية الاجتماعية المحددة على هذا الشكل موضوعا للنقد ذى مقياس خارج عن المجتمع والتاريخ . هذه الأشكال جرى رفضها أو الاعتراف بها باعتبارها ناقصة لا يحكم طبيعتها الداخلية المتناقضة التى تفرض ابعادها بل بحكم عدم تطابقها مع «طبيعة انسان» اكثر سموا وموجودة خارج نطاق هذه الأشكال ومشروحة حسب قيم الادراك الدينى والاخلاقي والجمالى والفلسفى . «أثناء مثل هذا النظر الى التاريخ كانوا يضطرون دائما لكتابة التاريخ معتمدين على مقياس يقع خارج التاريخ ، وان الانتاج

الحقيقى للحياة كان يعجرى تصويره كشيء قبل تاريخى ،  
أما التاريخى - كشيء مفصول عن الحياة العادية وموجود  
خارج العالم وفوقه » \* .

ومن الواضح أن محاولة الحكم على عصر تاريخى معين  
على أساس تطابقه أو عدم تطابقه مع مبدأ فرضى فلسفيا  
ومع مثل أعلى ونموذج حضارى يفقد الحكم التاريخى أية  
قيمة موضوعية معرفية . فالمعرفة التاريخية على هذا  
الحال على نقيض المعرفة العلمية الطبيعية التى تسعى  
الى ادراك الطابع الحتمى للظاهرة والدخول فى جوهرها  
الموضوعى تقتصر على تحديد معنى الظاهرة بالنسبة  
للانسان وقيمتها الفريدة . ان مجال «المعانى» من وجهة  
النظر هذه هو بالذات مجال الحضارة بخلاف عن الطبيعة  
التي هى مملكة «الجواهر» . وبالتالي فان التقييم  
التاريخى للظاهرة على أنها «حضارية» أو «لاحضارية»  
يوضع مقابل الحكم النظرى عن هذه الظاهرة .

وحتى فى نهاية القرن التاسع عشر حاول ممثلو  
الفلسفة الكانطية الجديدة (ف . فيندلباند وغ . ريكرت)  
وضع فرق اساسى بين «العلوم عن الحضارة» و«العلوم  
عن الطبيعة» . فمن الاولى فهموا مجال المعرفة التاريخية  
التي تهدف الى ايجاد المعنى الفردى الفريد الخاص  
لظواهر الواقع بالنسبة للانسان وبالثانية رأوا مجموعة  
العلوم التي توجه اهتمامها الى ايجاد العام والمتشابه  
والمتكرر فى الواقع نفسه (فأدخلوا هنا المعرفة العلمية  
الطبيعية وعلم الاجتماع) . وحسب ريكرت فان الحضارة  
كموضوع للمعرفة التاريخية تتميز بطابعها التقييمى .

---

\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة  
المادية والعقيدة المثالية ، ص ٥٣ .

فالقائمة لا تحدد الموضوع على أنه عام ومتكرر بل موضوع هام وشيق وذو معنى في ندرته الفردية . وان معرفة الحقيقة الحضارية التاريخية تكمن في انسابها الى قيمة من نوع معين - سياسية او دينية أو أخلاقية أو جمالية الخ . . ويكتب ريكترت «مهما توسعنا في فهم هذا التناقض (بين الطبيعة والحضارة - المؤلف) فان جوهره يبقى دائما دون تغيير ، فنحن نجد دائما في جميع مظاهر الحضارة تجسيدا لاحدى القيم المعترف بها من قبل الانسان والتي من أجلها أوجدت هذه المظاهر أو دلت من قبل الانسان اذا كانت موجودة سابقا . وعلى العكس فان كل ما نشأ ونما بنفسه يمكن أن ينظر اليه من خارج العلاقة بالقيم واذا كان هو الطبيعة بالفعل فيجب النظر اليه بهذا الشكل . اذا فالقيم دائما توجد في مواضيع الحضارة» \* .

ان تحديد التناقض بين الحضارة والطبيعة من قبل الكانطية الجديدة على أنه أساس لتقسيم العلوم الى علوم تاريخية وطبيعية كان نتيجة التمييز الحاد من قبل الكانطية الجديدة بين علاقة الانسان العملية (التقييمية دائما) والنظرية (الموضوعية وغير المنحازة) بالعالم ونتيجة للقطيعة بين الجهات الذاتية والموضوعية للواقع التاريخي . ومن وجهة النظر هذه فان مفهوم «الحضارة» مع أنه «يجعل التاريخ ممكنا كعلم» \* \* ولكن بشكل يضع علم التاريخ طابع المعرفة

---

\* غ . ريكترت . علوم حول الطبيعة وعلوم حول الحضارة . سانت بطرسبورغ ، ١٩١١ ، ص ٥٣ .  
 \* \* غ . ريكترت . علوم حول الطبيعة وعلوم حول الحضارة . سانت بطرسبورغ ، ١٩١١ ، ص ١٢١ .

النظرية والعامّة للواقع . ويبدو المغزى الحضارى للظاهرة هنا منفصلا عن جوهرها الموضوعى المدرك نظريا .

أما الاتجاه المعاكس الذى سعى الى اعطاء مفهوم «الحضارة» معنى نظريا وموضوعيا تاريخيا ، هذا الاتجاه وجد تعبيراً له فى تطوير العلوم المحددة حول المجتمع والانسان وقبل كل شئ فى علم الاجتماع والانتروبولوجيا (علم نشوء وتطور الانسان - المترجم) . ومنذ نهاية القرن التاسع عشر فى أعمال الباحثين الاتنوغرافيين البرجوازيين أو كما جرى تسميتهم فيما بعد بالانتروبولوجيين الحضاريين (أمثال ا . تيلر وب . مالىنوفسكى ، وم . ميد وروت بينيديكت وغيرهم) ، فى أعمال هؤلاء بدأ يتأكد بالتدريج فهم الحضارة «اللاتقييى» . وحسب هذا الفهم فان أية طريقة موجودة تاريخيا للنشاط الحيوى الانسانى يجب أن يعترف بأنها «حضارية» بغض النظر عن مكان وزمان نشوئها . ومن وجهة النظر هذه فان نمط حياة القبائل الافريقية والأوسترالية والاسيوية والاميركية الجنوبية والشعوب الاخرى ليس أقل «حضارة» من نمط حياة سكان أوروبا المعاصرين . فالحضارات لا تكون عادة «احسن» أو «أسوأ» بل مختلفة فهذه الحضارات غير موضوعة ضمن تسلسل تاريخى مستقيم ومحدد على مبدأ «من الأدنى الى الأعلى» بل هى عبارة عن مجموعة من طرق ترتيب وتنسيق العلاقات المتبادلة للأفراد فيما بينهم ومع البيئة المحيطة أيضا وهذه الطرق تعتبر متساوية القيمة بصرف النظر عن انها تختلف من بعضها البعض . وباختصار لا توجد بالنسبة للبشرية أجمع حضارة واحدة تتطور بالتدريج من مرحلة تاريخية الى

أخرى بل هناك العديد من الحضارات التى تتوافق مع أشكال مختلفة لوجود وتجمع الناس . من هنا فان مهمة الباحث الحضارى لا تكمن فى وضع صور ارتقائية مبسطة للتطور التاريخى الحضارى بل فى وصف وتصنيف ونمذجة الأشكال المتنوعة لتنظيم الحياة الحضارية للشعوب المختلفة .

يشير ا . ماركاريان «ان أهم خاصة لهذا المفهوم الجديد للحضارة كانت تتجسد فى ان الظاهرة المعنية أصبحت ترتبط بأى شكل للوجود الانسانى بصفتها علامة مميزة ملزمة اكثر شمولية لهذا الوجود . وبخلاف الشرح التقييمى لمفهوم «الحضارة» الذى يميز بين مختلف طرق الوجود الانسانى طرقا «حضرية» و«لاحضرية» (حسب هذا الاتجاه التقييمى أو ذاك) فان هذا الشرح الجديد أدى بشكل طبيعى الى وضع أى طريقة معتمدة تاريخيا للوجود الانسانى ضمن مفهوم «الحضارة» \* .

وقد طرح مبدأ الوظيفية كطريقة لدراسة الحضارات المستقلة الخاصة من قبل الانثروبولوجيين الحضاريين الغربيين (ب مالىنوفسكى) . وحسب هذا المبدأ فان كل حضارة يجب أن ينظر اليها لا بالنسبة للحضارات الأخرى ولا كمرحلة أو درجة للتطور الحضارى العام للانسانية بل كنظام مستقل متكامل داخليا ومبنى من مجموعة من العناصر المعينة المتواجدة فى الترابط المتبادل الوظيفى فيما بينها .

---

\* ا . ماركاريان . مقالات فى نظرية الحضارة ، ص ٦

«لقد أغنى التقرب الوظيفي الاتنوغرافيا كثيرا . فقد أصبحت تدرس حضارة ونمط حياة المجتمعات ضعيفة التطور لأكالة خاصة لمرحلة عامة ما للتطور ولا كثرمة للتأثير الخارجى بل كتكامل محدد مستقل يجب أن يكون مفهوما فى وحدته الداخلية . ولكن الانشغال الوحيد الجانب بهذا النهج أدى سريعا الى كارثة جديدة : فالاتنوغرافيون نسوا تماما التطور الاجتماعى ووجود البشرية عدا وجود ذلك الشعب المعطى . فقد اختفى التاريخ والتطور والحتمية واختفت معها امكانية تقييم ومقارنة الحضارات المختلفة . فاذا كان علم التطور القديم قد أخطأ بعدم تقديره للقيمة الخاصة للحضارات ضعيفة التطور ونظر اليها كمرحلة لتحضير المدنية الرأسمالية فقط ، فالآن على العكس أعلن عن أن جميع الحضارات والاشكال الاجتماعية ذات قيمة واحدة تاريخيا . وكان هذا يعنى من الناحية الفلسفية التاريخية نفى التقدم الاجتماعى» \* .

وعلى هذا الشكل أثناء سعى الوظيفيين الى تجنب النظرة الذاتية واعطاء تحليل مختلف الحضارات طابعا موضوعيا صارما وقعوا فى طرف آخر مرتبط باقلال قيمة المستويات المختلفة تاريخيا للتطور الحضارى والحركة التقدمية للبشرية من أشكال أقل كمالا للحياة الحضارية الى أشكال أكثر كمالا . وهكذا ضاع فهم المستقبل التاريخى العام لتطور البشرية الحضارى ووحدته الداخلية وروابطه وتتابعه فى العلم الاجتماعى البورجوازى .

\* ى . كون . الايجابية فى علم الاجتماع . لمحة تاريخية . لينينغراد ، ١٩٦٤ ، ص ٩٦-٩٧ .

وكانت أزمة الادراك التاريخى البورجوازي ورفض فكرة الحركة التقدمية لتاريخ البشرية ، هذا الرفض الذى أدى فى العلوم الاجتماعية البرجوازية الى تسيطر طرق البحث الايجابى ، كانت بمثابة الارضية العامة التى انتشر عليها هذا النهج انتشارا واسعا فى الدراسات الحضارية الغربية . واعتبر الموقف التاريخى كراى ليست له أية قيمة علمية وكراى ذى قيمة ومحتوى «أيديولوجيين» بحث . وقد أعلن بصراحة الايجابى الجديد ك . بوبر فى كتابه ذى العنوان المميز «فقر الموقف التاريخى» يقول أن «تلك المذاهب بالذات التى تضع الموقف التاريخى فى أساس المنهج مسؤولة عن الحالة غير المرضية للعلوم الاجتماعية . . .» \* . ان الفكر الاجتماعى الايجابى التقط تناقض ومحدودية العلم التاريخى البورجوازي وفلسفة التاريخ البرجوازية للمرحلة الكلاسيكية . غير أن الايجابية فى محاولتها أن تتجاوز هذه المحدودية رفضت اجمالا فكرة التطور التاريخى ووضعت بذلك نفسها بموضع معاكس لا للموقف التاريخى البورجوازي المحدود فقط بل ومعاكس للموقف التاريخى العلمى لدى ماركس وانجلس ولينين .

ان السبب الحاسم فى تقابل الوظائف «التقييمية» و«الوصفية» لمفهوم الحضارة ضمن المعرفة العلمية يعتبر على هذا الشكل القطيعة بين الطريقة التاريخية (بمعنى مبدأ التطور) والطريقة النظرية لشرح هذا المفهوم . فاذا كان الموقف التاريخى البورجوازي الفاقد

---

K. R. Popper. The Poverty of Historicism, London, \*  
1960, p. 3.



للمعنى الموضوعى والمعرفى والنظرى المعمم يرى فى مفهوم «الحضارة» فقط وظيفته التقييمية التى لها معنى وطابع ذاتيان فان المحاولة المعاكسة فى تجنب الذاتية التاريخية واعطاء مفهوم «الحضارة» معنى وصفيا نظريا ايجابيا يؤدى كليا الى رفض الموقف التاريخى ورفض فكرة التطور التاريخى .

ان جوهر ومعنى اللاتاريخية كصفة عامة لعلم الاجتماع البورجوازي كشف فى وقته من قبل ماركس عن طريق مثال الاقتصاد السياسى الكلاسيكى . وتقع فى أساس هذه اللاتاريخية الطريقة اللانقدية والمناصرة فى جوهر الامر لفهم الصعيد العملى الواقعى للمجتمع الرأسمالى وعدم فهم الطابع العابر تاريخيا لهذا الصعيد العملى . وكنتيجة لهذه «الايجابية اللانقدية» للعلم البرجوازي جاء قلب الخاص الى العام والتاريخى والعابر الى «الطبيعى» والأبدى . وفى نسيان هذا الشئ الخاص الذى يميز الانتاج الرأسمالى عن أشكال الانتاج السابقة «تكمن مثلا - كما كتب ماركس - كل حكمة الاقتصاديين المعاصرين الذين يبرهنون على أبدية وانسجام العلاقات الاجتماعية القائمة» \* . ويجرى تقديم تعريفات الانتاج البورجوازي على أنها تعريفات الانتاج بشكل عام ، أما شروط وجود الانسان المخلوقة تاريخيا فى المجتمع البورجوازي فتقدم على أنها حالة البشرية «المعقولة» .

وأثناء تركيز اهتمامه على الكدح كمنبع لانتاج الشكل البورجوازي للشراء (النظرية الكدحية للقيمة) فان الاقتصاد السياسى البورجوازي ينظر مع ذلك الى الكدح

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٢١ .

فقط من زاوية نظر محتواه «الاقتصادى» . فانسان الكدح بالنسبة له هو عامل مأجور فقط وشرط ذاتى لانتاج الرأسمال خال من أية تعريفات انسانية اخرى . فالغاية الوحيدة للعامل ودعوته الحياتية هى انتاج الربح للرأسمالى . ان الطابع المناصر الخاص (اللاتأريخى) للعلم الاقتصادى السياسى البورجوازى يراه ماركس لا فى أن هذا العلم لا يرى فى كدح العامل المأجور أى محتوى اسمى - وهذا ما يتطابق مع «تغريب الكدح» فى الرأسمالية - بل فى أن هذا العلم يحاول تقديم غياب هذا المحتوى وكأنه جوهر للكدح نفسه . وبنفس الطريقة فان تضحية العامل بنفسه من أجل رأس المال يقدم وكأنه جوهر وهدف الانسان نفسه . وبكلمات أخرى فان الاقتصاد السياسى البورجوازى يعلن أن الكدح المأجور هو شكل عام للنشاط الانسانى ، أما حياة العامل فى المجتمع الرأسمالى فهى «حياة انسانية ووجود انسانى . . .» \* .

فى الاقتصاد السياسى الكلاسيكى يتماثل عملياً «الوجود الاقتصادى» للانسان فى المجتمع البورجوازى ووجوده كعميل للانتاج الرأسمالى مع وجوده الدينى والأخلاقى والروحى والحضارى بشكل عام . وبهذا المعنى بالذات كتب ماركس عن أن الاقتصاد السياسى يملك «أخلاقيته» الخاصة و«دينه» الخاص و«مثله الاعلى للانسان» : «ان الاقتصاد السياسى يعبر عن القوانين الأخلاقية ولكن حسب هواه» \* \* . عند ذلك فان المقياس

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٣١ .

\* \* نفس المرجع ، ص ١٣٣ .

العام لتطور الانسان ليس حياته التجريبية بل «حياته التجريبية» وحياته لا هو بنفسه بل على أساس أنه ثروة أشياء. فالانسان يعتبر ذكيا ومثقفا وأخلاقيا ومتطورا جماليا بقدر ما هو غنى وبقدر ما يعيش لا حياته الخاصة بل حياة ثروته . لذلك فان الكدح أيضا يحمل بالنسبة له معنى ويشكل «جوهره» بقدر ما يسمح له بالاثراء ويكون منبعاً لثرائه «على صورة نقدية باهرة» . ان الاقتصاد السياسي البورجوازي على شكله الصريح «والبدئي» كما قال ماركس يأتي بفكرة أن الانسان يكون أخلاقيا وحضاريا . . . الخ أكثر عندما يكون ممثلاً لنفسه بشكل أقل ورافضاً بشكل أكبر لرغباته وميوله وأهوائه ويخضع نفسه لنشاط مجرد وثراء مجرد . «وعلى هذا الشكل تحت شعار الاعتراف بالانسان يكون الاقتصاد السياسي الذي يعتبر مبدأه الكدح - يكون بالعكس نفياً مبدئياً مستمراً للانسان . . . » \* . ويقوم الاقتصاد بهذا العمل بأكثر بذاءة عندما يحاول أن يصبح علماً أكثر مبدئياً وأكثر حقيقياً وحرّاً من التقييمات التاريخية والاحكام النقدية .

وعندما أشار كارل ماركس الى لاتأريخية العلم الاجتماعي البورجوازي لم يكن يقصد عدم تقبله للتاريخ كمادة علمية خاصة . فالحديث هنا يجرى عن أن الشيء «التاريخي» يكون مفهوماً فيه كشيء معاكس للشيء «المعاصر» . أما حسب ماركس فان الحاضر والمعاصر والموجود واقعيًا هو بالذات الذي يجب أن يكون موضوعاً

---

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١٠٩ .

للنظرة التاريخية . ان فهم الحاضر تاريخيا يعنى الحصول على مفتاح لفهم الماضى والمستقبل . والموقف التاريخي يفترض بالضبط ضرورة الحكم حول الحاضر فى ضوء الماضى والمستقبل . ومن هنا تأتى نتيجة أخرى : النظرية ليست نافية للتاريخ . على العكس فالـمعرفة النظرية للمشىء العالى هى معرفته كموجود تاريخيا وموجود فى عملية التطور .

ان الموقف التاريخي يسمح لا بفهم الطابع الخاص والمؤقت للحاضر فحسب بل وطابع الماضى الذى يحمل فى ذاته مميزات الحاضر وكذلك بفهم طابع المستقبل الذى تنضج مميزات فى الحاضر . لقد كتب ماركس مميزا خاصة طريقته لتحليل الاقتصاد الرأسمالى : « . . ان طريقتنا تبرز تلك النقاط التى يجب من خلالها ادخال الرؤية التاريخية للموضوع أى النقاط حيث يحوى الاقتصاد البرجوازي المعتبر شكلا تاريخيا لعملية الانتاج فقط اشارات الى طرائق انتاجية مبكرة خارجة عن نطاقه . . . والى جانب الفهم الصحيح للمعاصرة فان هذه الاشارات تعطى على هذا الشكل المفتاح لفهم الماضى . . . ومن جهة اخرى فان هذه النظرة الصحيحة تؤدى الى تلك النقاط حيث تظهر ملامح فناء الشكل المعاصر للعلاقات الانتاجية وبنتيجة ذلك ترسم الخطوات الاولى للحركة التحولية نحو المستقبل . فاذا كانت مراحل ما قبل البرجوازية من جهة عبارة عن مراحل تاريخية فقط أى مميزات ملغية فان الشروط الانتاجية المعاصرة تبرز وكأنها تلغى نفسها ، لذلك فانها تظهر كشروط الانتاج التى تفترض مميزات تاريخية للنظام

الاجتماعى الجديد» \* . وبنتيجة هذه الطريقة فى الدراسة فان الانتاج البرجوازى يتوقف تصوره كشكل طبيعى وأبدى للانتاج بشكل عام ويدرك على أنه صورة خاصة تاريخيا للانتاج الاجتماعى من جهة ومن جهة أخرى فان هذه الصورة الخاصة بالذات تتضمن الاشارة الى طابع التطور السابق واللاحق .

ان مثل هذه «المعالجة التاريخية للموضوع» تنفى وبشكل متساو «مذهب الوضعية الايجابية اللانقدية» للعلم الاجتماعى البرجوازى بما فيه من فيتيشية العلاقات الرأسمالية وكذلك النقد «الواعظى» الخارج عن العلم لهذه العلاقات . وهذه المعالجة تعتبر فى الماركسية أساساً منهجيا علميا لصياغة جميع المقولات المادية التاريخية المهمة بما فى ذلك مقولة الحضارة . وعندما تعطى هذه الطريقة امكانية الكشف عن المحتوى الخاص والتميز للحضارة فى مرحلة معينة من مراحل تطورها التاريخى فانها تسمح برؤية ذلك الشئ العام الذى يميز تطورها على مدى التاريخ البشرى . وبكلمات أخرى فان فهم الحضارة كمقولة تاريخية علمية تعطينا امكانية تثبيت وحدة العام والخاص فى تطورها ، وتكشف عنها لا كتجريد عام ولا كتحديد خصوصى ذى معنى خاص بفترة معينة محدودة من التاريخ ، بل كمقولة محددة عامة ومحددة تاريخية .

ان مقولة الحضارة كأية مقولة تاريخية أخرى ذات

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٤٩ .

«صلاحية لجميع العهود» \* حسب كلمات ماركس ، تعتبر مع ذلك ثمرة لظروف تاريخية محددة تماما . وفقط في اطار هذه الظروف وبفضلها تحصل المقولة المعنية على مغزى ومحتوى محدد . وفقط ضمن هذه الظروف المميزة الخاصة يمكن الكشف عنها كمقولة عامة أصلية وتعريف ضرورى وجوهري للعملية التاريخية اجمالا . لقد كتب ماركس : « . . . ان أكثر المجردات عمومية تنشأ عادة فقط في ظروف التطور الملموس الاكثر غنى . . . » \* \* .

لقد أظهر ماركس آلية نشوء مثل هذا النوع من المقولات بمثال الكدح . فبالرغم من أن الكدح ذاته والتصورات الاولى عنه تنسب الى الزمن الغابر فان فهم الكدح بعموميته أصبح ممكنا فقط في تلك الظروف الاجتماعية حيث تحول الكدح بشكله العام الى وسيلة اساسية لخلق الثروة الاجتماعية . اذ ان منبع الثروة المحولة الى رأس مال ليس كدحا معيناً (مثلا الكدح الزراعى أو الصناعى) بل الكدح بشكل عام - الكدح المجرد المحروم من أى بيان نوعى . «فالكدح هنا لا فى المقولة فحسب بل وفى الواقع أيضاً أصبح وسيلة لخلق الثروة بشكل عام وأوضاع ذلك الالتحام الموجود سابقا بين الافراد المعينين . . . » \* \* \* . وعلى هذا الشكل فان تجريد الكدح الذى يعبر عن العلاقة القديمة أصبح

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٢ .

\* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤١ .

\* \* \* نفس المرجع .

مصاعا كمقولة للانتاج الرأسالى المتطور . ويأتى  
ماركس بنتيجة أن «مثال الكدح هذا يرينا باقناع أن  
أكثر المقولات تجردا بالرغم من صلاحيتها فى جميع  
العهود - وذلك بفضل تجردها بالذات - تعتبر فى نفس  
الطابع المحدد لهذا التجريد كثرة للظروف التاريخية  
بنفس الوقت وتملك معنى كاملا فقط بالنسبة لهذه  
الظروف وضمن نطاقها» \* .

هنا تكمن الموضوعة المنهجية الاساسية  
للماركسية التى يجب الاعتماد عليها أثناء صياغة أى  
مقولة تاريخية عامة بما فى ذلك مقولة الحضارة . ولم  
يحاول كلاسيكيو الماركسية مطلقا استبدال هذه  
المقولات باصطلاحات مجردة تصلح بنفس الوقت لكل  
الازمان والشعوب . لذلك فانهم يعالجون الحضارة قبل  
كل شئ من خلال محتواها ومعناها الذى تظهر فيه على  
طول مرحلة محددة تماما من التاريخ . ان الخاصة  
المميزة لهذه المرحلة تكمن فى أن الحضارة تكشف عن  
نفسها هنا على صورة أكثر اتساعا وشمولية وعامة  
بالنسبة للمراحل التاريخية السابقة .

ان مثل هذا الموقف يحول فورا تحليل الحضارة من  
مستوى التفكير المجرد عن ما هى «الحضارة عامة» الى  
أرضية رؤيتها التاريخية المحددة . ويمكن الكشف عن  
المحتوى العام للمقولة المعنية فقط بالنسبة لمرحلة  
خاصة من التاريخ حيث يحصل هذا المحتوى على تحقيق  
عملى واقعى . ويتكلم ماركس مرارا فى كتابه «رأس

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم  
الاول ، ص ٤٢ .

المال» عن بداية التاريخ الانساني وعن المراحل الجينية للحضارة ناسبا هذه «البدايات الجينية» الى أبكر أشكال الحياة الاجتماعية للبشر . ولكن من أجل أن تصبح هذه «الجينيات» موضوعا للاهتمام العلمى او المدروك بقدر ما فانها يجب ان تتحول فى الواقع الى شرط عام للوجود البشرى . وضمن الرابطة مع هذه المرحلة فقط يمكن للحضارة أن تقدم بمثابة مقولة تاريخية عامة تحمل «مفعولا لكافة العصور» . «ان التفكير فى أشكال الحياة الانسانية وبالتالي التحليل العلمى لهذه الاشكال ينتقى اجمالا الطريق المعاكس لتطورها الفعلى . ويبدأ هذا التفكير post festum [بتاريخ سابق] اى انطلاقا من نتائج جاهزة لعملية التطور» \* .

ان جوهر الطريقة التاريخية فى تحليل الحضارة لا يمكن تأويله اذا فقط الى تثبيت بسيط لما يميز عصرا تاريخيا عن عصر آخر من الناحية الحضارية . اذ ان تثبيت الميزة الحضارية فقط لهذا العصر أو ذاك لا يخرج البحث من نطاق الموقف التاريخى السطحى والتفكير المبسط الذى لا يرى الغابة من وراء الاشجار ولا يرى الوحدة من وراء التنوع ولا يرى المغزى والمحتوى من وراء الاختلافات . عندئذ تذوب الحضارة فى «كثرة التفاصيل» التى لا تستطيع بذاتها اعطاء تصور كامل عن الحضارة واطهار محتواها التاريخى العام . ان جعل الاختلافات الحضارية مطلقة والتركيز وحيد الجانب على ميزات العملية الحضارية

---

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٨٥ .



لصور مستقلة يؤدي في النهاية ، الى الاستغناء عن  
الفهم التاريخي للحضارة بحد ذاته والى ضياع الموقف  
الوحداني عند شرح مراحل تكونها التاريخي . ان النتيجة  
المباشرة لهذا الفهم للحضارة والتعبير عنه في الفلسفة  
البورجوازية المعاصرة هما نظرية النسبية الحضارية  
التاريخية أى نظرية البلورالية (مذهب مثالى يعتبر أن العالم  
مؤلف من مجموعة من الجواهر المستقلة لا يوجد بينها  
رابط . المترجم) والتي تبرهن على فكرة التوازي والتكافؤ  
والطابع المحلى للعصور التاريخية الحضارية المختلفة  
(ن . دانييلفسكى ، أو . شبنغلر ، آ . توينبى ،  
ب . سوروكين) . وحسب هذه النظرية فان العملية  
الحضارية خالية من الوحدة التاريخية والتكامل وهى  
تتفكك الى صف من التشكلات المغلقة المستقلة عن  
بعضها البعض والتي تفترض مغزاها الخاص من خلال  
ذاتها فقط \* .

ان المذهب التاريخي العلمى الذى يحسب بدقة  
ميزات التطور الحضارى فى مختلف العصور ، لا ينفصل  
فى الوقت نفسه عن مهمة اظهار تلك البداية العامة التى  
تشرط وحدة هذا التطور وتحول مراحلها المستقلة الى  
حلقات متسلسلة تاريخيا للعملية العالمية العامة . ان  
المذهب التاريخي العلمى لا يلغى بل يفترض على هذا الشكل  
فهما متكاملان للتطور الحضارى التاريخي للبشرية . وبرأينا  
فان ب . بورشنيف قد أصاب نجاحا حين قال : «ان  
المذهب التاريخي الاصيل يجب أن يرى دائما كاملا

---

\* عن ذلك مفصلا فى كتاب ا . ماركاريان . حول فكرة  
الحضارات المحلية . اريوان . ١٩٦٢ .

عملية التطور التاريخي للبشرية وأثناء المقارنة بين أية نقطتين يجب أن يجد نسبتهما مع هذه العملية الكاملة . . . ان من يدرس هذه النقطة من الماضي التاريخي أو تلك فقط أو يدرس فترة زمنية محدودة ما ليس مؤرخا بل هو عالم بالماضي فقط . فالمؤرخ ليس الا من يفكر دائما في مجمل العملية بالرغم من انه يضع في اللحظة المعنية تحت عدسة البحث جزيئة من التاريخ» \* .

ان الفهم الكامل للعملية التاريخية يفترض أن مقولة الحضارة يجب ان تكون لها أيضا قيمة عامة وليس خاصة أى يجب أن تتضمن ذلك الشئ الرئيسى والأساسى الذى يميز الحضارة على طول مراحل وجودها التاريخي . ان الطابع التاريخي لهذه المقولة مرتبط مباشرة باظهار واعتراف بالشئ العام الجوهرى والمتكرر أثناء تطور الحضارة .

غير أن الاعتراف بضرورة هذه البداية العامة لوحده لا يكفي . ان السعى لفهم الحضارة كظاهرة متكاملة واعطاء صورة موحدة لتطور الناس الحضارى لها قاعدة عامة ، يميز المنظومات الفلسفية الحضارية العديدة في الماضي ابتداء من د . فيكو ، وى . غيردير وانتهاء بهيجل . ويجب البحث عن الخاصة المبدئية لطريقة المذهب التاريخي العلمى بالاحرى في طريقة الاكتشاف والتحديد لهذه القاعدة العامة . فهذا المذهب يفترض ابراز ودراسة وضعية تاريخية خاصة «وتطور معين

---

\* المسائل الفلسفية لعلم التاريخ» . وموسكو ١٩٦٩ ، ص ٩٥ .

وغنى» حيث تمتلك القاعدة العامة بالنسبة له «معنى كاملا . «والظاهرة المدروسة (في حالتنا هي الحضارة) يجب ان تقدم في هذه الوضعية التاريخية على شكل أكثر تكاملا وتوسعا (بالمقارنة مع الماضى) . لذلك فان هذه الوضعية تستطيع أن تكون «نقطة بداية» مميزة لتحديد «مقياس» نسبة تمدن العصور التاريخية السابقة لها . ولكى لا تتحول هذه الوضعية الى «نظام حسابى» مطلق ذى طابع خارج عن التاريخ ، يجب أن تصبح هذه الوضعية نفسها موضوعا للبحث التاريخى (وبالتالى النقدى) ويجب ان تكون مفهومة بخصوصياتها أى من وجهة نظر الوضعية التالية التى ستحل محلها . وهكذا يتكلم مثلا كارل ماركس عن حضارة ومدنية المجتمع البورجوازى بالنسبة للتشكيلات الاجتماعية السابقة له . ولكن بنفس الوقت فانه يكشف عن ضيق هذا المجتمع حضاريا بالنسبة للتطور الشيوعى فى المستقبل . ان المجتمع البورجوازى يبدو من خلال هذه الطريقة «كذات» للتقييم الحضارى للتطور السابق «وكموضوع» لذلك التقييم من وجهة نظر التطور اللاحق . وعند التعريف العلمى التاريخى للظاهرة (أى عند تعريف الظاهرة كظاهرة تاريخية وهذا هو الشئ نفسه) يجب الزاما اعتبار المعنى الذاتى والمعنى الموضوعى لهذه الظاهرة ، هذا المعنى الذى يسمح فهم المكان الخاص لهذه الظاهرة ضمن سلسلة الحركة التاريخية ورابطتها مع الحلقات الاخرى لهذه السلسلة .

من الواضح أن الوضعيات التاريخية المختلفة لا تحمل قيمة متساوية وهى ليست متكافئة من الناحية الحضارية : فهى تختلف فيما بينها بمستوى تطورها

الحضارى ونضجها . لذلك فانها على هذا الشكل تستطيع ان تتناسب وتتقارن مع بعضها من خلال علامة معينة تثبت في تجريد نظرى من نوع خاص - أى في مفهوم «الحضارة» . ان هذا التجريد الذى يسمح مقانة وتقييم وبالتالي تمييز هذه الوضعيات من ناحية عامة معينة ، لا يمكن الحصول عليه قبل أن تظهر هذه الاختلافات كليا في عملية التطور وتحصل على شكل تجسيد واضح . لذلك وبكونه ثمرة للتطور التاريخى على المستوى فان هذا التجريد النظرى (ككل تجريد) يعبر عن نتيجة عامة ما لهذا التطور . وكتب ماركس وانجلس يصفان التجريدات التاريخية والتي منها مفهوم «الحضارة» : «ان هذه التجريدات بحد ذاتها بشكل منفصل عن التاريخ الفعلى لا تملك أية قيمة على الاطلاق . ويمكن الاستفادة منها فقط من اجل تسهيل تنظيم المواد التاريخية وتحديد تسلسل بعض طبقاتها . ولكن بخلاف الفلسفة فان هذه التجريدات لا تعطى اطلاقا أية وصفة أو صورة مبسطة يمكن تأويل العصور التاريخية اليها» \* ، ان قيمة مثل هذه التجريدات تكمن اذن لا بأنها تستبدل بنفسها معرفة التاريخ الفعلى بل في انها تشير الى النقاط التي يجب أن تبدأ هذه المعرفة منها فقط . وعند تثبيت الشئ العام بالتاريخ فانها تسمح باظهار الاختلافات الجوهرية فيه والتي يجب أن تصبح موضوعا «للتصوير الفعلى» لعملية التاريخ . ولكن ما هى في النهاية العلامة التي يمكن على أساسها الحكم على مستوى

---

\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٣٠ .

ودرجة التطور الحضارى لعصر تاريخى معين ؟ ما هو «المقياس» العام والمعيار لهذا التطور ؟ ماهى الجهة الضرورية والجوهرية والعامة للعملية التاريخية ككل ، هذه الجهة التى نثبتها فى مفهوم «الحضارة» ؟ اذ يمكننا بعد ابراز الشئ العام فقط ان نفهم ما يميز عصرنا تاريخيا عن الآخر من الناحية الحضارية .

بالشكل العام كنا قد أعطينا اجابة عن هذا السؤال : فهذا «المقياس» العام هو **تطور الانسان نفسه كذات اجتماعية للنشاط وكذات تاريخية** . اذا أين يكمن هذا التطور ؟ فالانسان كذات للنشاط يغير ويحول لا العالم الخارجى فحسب بل ونفسه أيضا . ومن الواضح أنه يستطيع تغيير نفسه أثناء عملية النشاط فقط بالصفة التى يدخل بها مباشرة ضمن هذا النشاط . عند ذلك فان قدرة الانسان أن يكون ذاتا للنشاط فى عملية التطور التاريخى تحصل تدريجيا على طابع عام وشامل أكثر فاكثر . وأثناء تغيير وتحويل العالم المحيط وخلق عالم متنوع وغنى للأشياء فان الانسان فى الوقت نفسه يغير ويطور قدرته الخاصة على النشاط . أن درجة الشمولية ، تلك التى يحول الانسان بواسطتها العالم المحيط الى موضوع لنشاطه ويحول نفسه الى ذات له ، تشكل «المقياس» الفعلى لتطوره الحضارى وتتضمن بداخلها الدليل الاهم والجوهرى على حضارته العامة . بكلمات أخرى ، تتواجد فى الحضارة تلك الجهة الضرورية للعملية التاريخية ككل والتى تميزها من وجهة نظر شمولية الانسان ككائن نشيط عملى .

من الواضح أن فهم الحضارة كمقولة تاريخية تعبر عن درجة الشمولية النشيطة العملية للانسان ومستوى تطوره كذات للتاريخ ، هذا الفهم يمكن الحصول عليه لا عن طريق التغرب عن الظروف الواقعية - الطبيعية والاجتماعية - لوجود الانسان ، بل من خلال اقامة رابطة الانسان المباشرة مع هذه الظروف وتحديد تبعية الانسان المباشرة لها . ان الوجود **الحضارى** للانسان غير منفصل ، على هذا الشكل ، عن وجوده **الطبيعى والاجتماعى** . ان نفس شمولية التطور البشرى التى تشكّل «المقياس» الفعلى لحضارته ، تظهر مباشرة بقدر مايكون الانسان قادرا على تحويل الظروف الطبيعية والاجتماعية الى ظروف لوجوده النشط والى مميزات موضوعية لوجوده كذات للتاريخ .

وعند الحديث عن «تحضر» و«مدنية» أحد العصور بالنسبة للعصور الاخرى لم يكن ماركس يقصد المنجزات الخاصة لهذا العصر ضمن هذا المجال من النشاط او ذاك بل المستوى العام لتطوره التاريخى والذى يتحدد بالموصفات الهامة لوجود الناس مثل **علاقتهم بالطبيعة وعلاقتهم ببعضهم البعض** . وبقدر ما تحصل هذه العلاقات على طابع انساني أصيل فان الانسان لا يصبح مجرد كائن طبيعى وجماعى (على نمط الحيوان) بل كائنا اجتماعيا . وهنا بالضبط يكمن تطوره الحضارى .

لذلك فان الطبيعة والمجتمع لا تعتبران أشياء موجودة خارج اطار الحضارة وخالية من المغزى والقيمة الحضاريين الخاصين . على العكس فان تطور

الحضارة يجد تعبيراً مباشراً في تطور الظروف الطبيعية والاجتماعية وممهدات النشاط الانساني وكذلك في طابع وميزات وجود الانسان الطبيعي والاجتماعي كذات لهذا النشاط . والحضارة هي عبارة عن الوحدة الشبيطة العملية الانسان بالطبيعة والمجتمع وطريقة معينة لوجوده النشيط المشترط طبيعياً واجتماعياً .

وكظروف ضرورية للنشاط البشري تبرز الطبيعة والمجتمع في الوقت نفسه كأشكال مباشرة لظهور وجود الانسان الحضارى . هنا تكمن وحدة الحضارة مع الطبيعة والمجتمع التى تفهمها الماركسية لا بشكل مجرد بل تاريخياً . ولا تعبر الحضارة عن أية وحدة للانسان مع الطبيعة والمجتمع مهما كانت بل عن الوحدة الانسانية الأصلية التى تتوافق مع وجود الانسان ككائن عملي شامل فقط . ان هذه الوحدة هي نتيجة للتطور التاريخي . فالحيوان كما هو معلوم يتواجد أيضاً في وحدة مع الطبيعة ولكن هذه الوحدة ذات طابع طبيعي وليس حضارى . وفي المراحل المبكرة للتاريخ فان رابطة الانسان الأصلية الخالصة مع الطبيعة هي بالذات التى تحدد وجود الانسان من النواحي الكثيرة . ومع أن الانسان منذ البدايات يبرز ككائن عملي فعال (وبهذا المعنى ككائن حضارى) فان نشاطه يحمل في البدايات طابعاً محدوداً . ان هذه المحدودية مشترطة بضيق علاقاته بالطبيعة وبضيق علاقاته مع الناس الآخرين أيضاً . اذا فالحديث هنا يجرى عن المحدودية الطبيعية والاجتماعية لوجود الانسان النشيط وبالتالى الحضارى على طول المراحل المبكرة للتطور التاريخي . ان مثل

هذه المحدودية التي سننظر الى مغزاها فيما بعد تميز وجود الناس على طول مرحلة «ما قبل التاريخ» الانساني، والذي يشمل بذاته كل الأشكال الطبقيّة التناحرية للمجتمع . ولا تبرز الطبيعة والمجتمع هنا كظروف ضرورية لنشاط الانسان كذات تاريخية فحسب بل وكحدود خارجية لهذا النشاط تملى على الانسان الزاما طريقة معينة لوجوده ، وتحدد بدقة اطارات وامكانيات تطوره ككائن حضارى . ولا تظهر هنا الوحدة فقط بل **والاختلاف** أيضا بين الحضارة من جهة وبين الطبيعة والمجتمع من جهة أخرى . ويعبر هذا الاختلاف عن الأشكال المحدودة (طبيعيًا واجتماعيًا) لوجود الانسان في التاريخ .

وفي تلك المرحلة من التاريخ فقط التي يسميها ماركس **التاريخ الحقيقي المبشّريّة** ، حيث يماثلها مع بناء المجتمع الشيعوى ، الطبيعة والمجتمع تضيعان طابع الاطر المحددة والكابحة لتطور الانسان . اذ أن الطبيعة والمجتمع تصبحان تعبيرًا مساويا لوجود الانسان كذات للتاريخ وظهورًا ضروريًا لعلاقته الابداعية النشيطة بالعالم وبالناس الآخرين وبنفسه ايضا . وينكشف هنا بوضوح المغزى الفعلى والتاريخى العام للحضارة كتطور وتطور ذاتى شامل للانسان نفسه والموجود فى وحدة عملية نشيطة مع الطبيعة والمجتمع . وبخلاف المراحل التاريخية السابقة حيث كان يحمل هذا التطور طابعًا محدودًا طبيعيًا واجتماعيًا مما جعل الطبيعة والمجتمع شكلا غير متساوى لوجود الحضارة ، وفى مرحلة «التاريخ الحقيقى» يتطابقان مباشرة مع التطور الشامل



للانسان حاصلين بذلك على مغزاهما الحضارى  
الفعلى .

ان المعنى التاريخى العام للحضارة على هذا الشكل  
ينكشف حقيقة بقدر تطور الانسان ذاته فقط وأيضا  
بقدر ما يكون وجوده الطبيعى والاجتماعى هو بنفس  
الوقت وجوده ككائن فعال بشكل شامل ومتطور ذاتيا  
بشكل شامل أيضا . وبالموافقة فان فهم الحضارة  
كجهة عامة مستقلة وخصوصية للعملية التاريخية  
بالكامل ، يبدو فهما لا يتجزأ عن فهم المنطق العام  
والاتجاه والدرجات الاساسية لهذه العملية .

## الحضارة في حدود «ما قبل التاريخ» البشرى

وهكذا فان محتوى الحضارة المميز وقيمتها في العملية التاريخية يمكن أن تنكشف عن طريق تحديد نسبتها الحقيقية مع الطبيعة والمجتمع .

ان ضرورة التمييز بين الحضارة والطبيعة من جهة وبين الحضارة والمجتمع من جهة أخرى لا تعنى بالطبع أن هذه المجالات موجودة في الحقيقة الواقعية بشكل منفصل ومنعزل عن بعضها البعض وأنها موجودة في علاقة الرفض المتبادل . ففي الوجود التاريخى الموضوعى تشكل هذه المجالات وحدة متكاملة غير قابلة للفصل ولا تخضع للتقسيم التجريبي والتصنيف السطحي . وهى هنا لا تتناسب مع بعضها وكأنها «أقسام» لهذه الوحدة تركبها عن طريق الوصل الميكانيكى . لذلك فان تحديد نسبتها الحقيقية غير ممكن عن طريق المراقبة التجريبية البسيطة بل يتطلب تحليلا نظريا معقدا وعملا فكريا مجردا . ويكمن تعقيد هذا التحليل في أن الحضارة لا يمكن أن تتماثل مع الطبيعة والمجتمع ولا أن تكون موضوعة في الجبهة المقابلة لهما وكأنها واقع مستقل وخاص كليا .

ان مشكلة النسبة بين الطبيعة والمجتمع والحضارة يمكن أن تحل فقط كمشكلة ذات محتوى تاريخي أى كمشكلة خاصة بالمنطق الموضوعي للعملية التاريخية نفسها . ويمكن أن يثبت الاختلاف بينها فقط في حدود توحيدها المباشر والذي يبرز كتكامل للتطور التاريخي . فالتاريخ المفهوم ماديا يعتبر ذاك الواقع الأولي البدائي الذي يتضمن الأساس الموضوعي للتمييز بين هذه الجهات الجوهرية لتاريخ البشرية . وهذا مهم ليس كحقيقة بحد ذاتها ومشروط لا بالمتطلبات الشكلية للمعرفة في الفصل الخارجي والتعيين الوحيد المعنى للمفاهيم (بالرغم من أن القيمة المنهجية لهذه المهمة لا يجوز نفيها) ولكن قبل كل شيء مشروط بالرغبة في فك رموز طابع التغير والتطور التاريخيين وفهم اتجاه ومعنى الحركة التاريخية بالكامل . لذلك فان السعى لفهم «تاريخ الناس» والكشف عن قواعده العميقة واطهار الديالكتيك المعقد للانتقال من مرحلة تاريخية الى أخرى - كل هذا يملئ في الماركسية ضرورة النظرية لتمييز الحضارة كمقولة مستقلة للمادية التاريخية .

## ١ - الطبيعة والحضارة

يظهرون عادة الحضارة على أنها مجال خاص للمواقع بالنسبة للطبيعة قبل كل شيء . وفي هذا المعنى يعتبر الفرق بين الحضارة والطبيعة نقطة الانطلاق لجميع التصورات التقليدية عن الحضارة - التصورات التي تأخذ مكانها في تاريخ الفكر الاجتماعي .

وللوهلة الأولى يمكن رؤية الحدود بين الطبيعة والحضارة مباشرة وكأنها الشيء المفهوم البديهي للجميع : فالطبيعة - هي كل شيء وجد ونشأ بحد ذاته بطريق طبيعي وغير متعلق بارادة ورغبات الناس ؛ أما الحضارة فهي ما خلق وعولج وحسن من قبل الانسان وجرى تكييفه من أجل حاجاته ومتطلباته . فالاختلاف بين الطبيعة والحضارة هو الاختلاف ما بين الشيء النامي طبيعيا والشيء المصاغ اصطناعيا وهو أيضا الاختلاف بين ثمرات الأرض (وبشكل أوسع - العالم المادى) وبين نتائج النشاط الانسانى . ان مثل هذا التصور قد توطدت جذوره فى ادراك الناس . وبالفعل فان الاختلاف بين الطبيعة والحضارة يبدو بديها وواضحا للعيان . فمهما حاولنا تحديد الحضارة بشكل ملموس فاننا لانجد شيئا مثيلا لها لافى العالم الفيزيائى ولا فى العالم الحيوانى (حتى فى وجود بعض التشابه فى تصرفات الحيوانات والانسان) . غير أن التركيز الوحيد الجانب فقط على هذا الاختلاف يولد تصورا ازدواجيا عن العالم ويقسمه الى مادتين أساسيتين مستقلتين - مادة طبيعية وأخرى لا طبيعية ولا يشاهد بينهما أى رابطة موحدة وبذلك تطرد الطبيعة من التاريخ وتصبح موجودة خارج نطاق الادراك التاريخى . وكما كتب ماركس وانجلس نتيجة «استثناء علاقة الانسان بالطبيعة من التاريخ . . . ينشأ تضاد بين الطبيعة والتاريخ» \* .

---

\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٥٣ .

ان التثبيت فقط للاختلاف بين الحضارة والطبيعة يحدد النتيجة العامة للتطور التاريخي فقط ولا تعير أى اهتمام الى عملية هذا التطور بالذات الذى نشأت من خلالها هذا الاختلاف . وفى حدود مثل هذا الشرح فان الاختلاف المذكور يفترض فرضا ولا يجرى توضيحه ولا يستخرج من مسبباته . وتبقى مسألة نشوء هذا الاختلاف غير محلولة . وبالكاد يمكن حلها (اذا لم نأخذ بالطبع بوجهة نظر الثنوية) اذا اهملنا **الرابطة بين الطبيعة والحضارة ووحدهما** المعينة . فالحضارة لا تختلف عن الطبيعة فحسب بل وتفترض وجودها أيضا وتتواجد معها فى علاقة متبادلة معينة . أما الطبيعة فانها لا تسبق الحضارة زمنيا فحسب بل وتعتبر شرطا ضروريا ومستمرا لوجودها وتطورها اللاحقين . لذلك فان الحدود بين الحضارة والطبيعة ليست حدودا مطلقة بل نسبية وهى لا تضع كل منهما مقابل الاخرى بل تفرق بينهما ضمن وحدة ما مفهومة بشكل أوسع وفى اطار تكاملهما المترابط .

ويجتمع أغلب الباحثين على أن الفهم الصحيح للنسبة بين الطبيعة والحضارة يمكن التوصل اليه فقط عن طريق تحليل العملية التاريخية . اذ أن الطبيعة من خلال تاريخ الانسان بالضبط تصبح شرطا ضروريا للتطور الاجتماعى وبالتالي التطور الحضارى . لقد كتب ماركس وانجلس أنه فى العملية التاريخية «يكون هذان الطرفان (أى تاريخ الطبيعة وتاريخ الناس - المؤلف) مرتبطين بلا انفصام : فطالما

الناس موجودون فان تاريخ الطبيعة وتاريخ الناس يشترطان بعضهما البعض» \* .

في الحضارة يقدم الانسان لا ككائن طبيعي أو فوق طبيعي بل ككائن **متطور تاريخيا** أى لا من ناحية اختلافه عن الطبيعة فقط ولكن في ضمن رابطته بها . وهذا مفهوم طالما أن التاريخ نفسه هو عبارة عن تاريخ علاقة الانسان بالطبيعة وتاريخ تغيرات وتطور هذه العلاقة . والانسان بوجوده - من جهة في حالة التبعية المباشرة من الطبيعة والانطلاق منها والاحتياج اليها فانه بنفس الوقت يجتاز هذه التبعية باستمرار ويخضع الطبيعة لذاته ويجعلها تخدم مصالحه الخاصة . وأثناء عملية هذا التغير لعلاقة الانسان المتبادلة بالعالم الطبيعي يتم لأول مرة وضع الحدود بين الطبيعة والحضارة .

في هذا المعنى لا تستبعد الحضارة قيمة الطبيعة من أجل الانسان ولا تلغى علاقته معها بل تبرز كشكل خاص لارتباط الانسان **بالطبيعة** و**وحدته معها** . فالحضارة - هي **العلاقة الانسانية بالطبيعة** التي تنشأ وتنفتح كليا على طول التاريخ .

وبالطبع ليست كل علاقة للانسان بالطبيعة كما تلاحظ مباشرة في التاريخ يمكن أن توصف بأنها «علاقة انسانية» وحضارة . فمثلا في المراحل المبكرة من التاريخ تتحقق هذه العلاقة على صورة مثقلة الى حد كبير بالماضى ما قبل التاريخي الموروث . وفي

---

\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ١٩ .

الظروف المعاصرة أيضا لا تتطابق «العلاقة الانسانية بالطبيعة» مع علاقة كل انسان بها . لذلك فان الحضارة لا تعبر عن أية علاقة تجريبية وشخصية للناس بالطبيعة بل عن علاقتهم العامة (المهمة لجميع أفراد المجتمع) والتي توافق الوجود العام للانسان في التاريخ (لا الوجود المؤقت والمحدود تاريخيا) .

ومن هذا واضح أن الطبيعة لا تستثنى من الادراك التاريخي بل على العكس تقف وكأنها أحد مواضيعه الهامة . وينظر اليها في اطار هذا الادراك ويجرى تحليلها ليس بحد ذاتها (كما هو الحال في العلوم الطبيعية) بل ضمن القيمة الانسانية الخاصة على قدر ما تكون داخلية في العملية التاريخية . وبالمطابقة فان موضوع الادراك التاريخي ليست الطبيعة ما قبل التاريخية الموجودة دون علاقة مع الانسان وليس الانسان ككائن خارج عن الطبيعة أو فوق طبيعي بل هو **العلاقة بينهما** المتغيرة أثناء عملية التطور التاريخي والرابطة المتبادلة بينهما التي تجعل حقيقة نشوء ووجود الحضارة شيئا ممكنا .

وأين تكمن هذه الرابطة الانسانية المميزة (الحضارية) الخاصة بالطبيعة ؟

ان الطبيعة تشكل نقطة انطلاق التطور الانساني . فالانسان هو جزء من الطبيعة ويخصها لا في معنى أنه ثمرة مباشرة لتطورها العضوي فحسب بل وفي معنى أنه **بحاجة** اليها باستمرار متزايد وكأنها المرجع الضروري لوجوده . ان حاجة الانسان العميقة جدا بالطبيعة تضطره لأن يحسب حسابا لمطالباتها هي أيضا . «ان الانسان يعيش طبيعة . وهذا يعنى أن

الطبيعة هي جسده الذى يتوجب على الانسان البقاء معه أثناء عملية المعاشرة الدائمة لكى لا يموت . ان كون الحياة الفيزيائية والروحية للانسان مرتبطة بالطبيعة بلا انفصام لا يعنى الا أن الطبيعة موجودة فى رابطة غير منفصمة مع نفسها وذلك لأن الانسان هو جزء منها» \* .

تتواجد الطبيعة فى التاريخ دائما فى وحدة معينة مع الانسان . وكما أشار ماركس وانجلز فان هذه الوحدة «لها مكان دائم فى الصناعة وهى متغيرة فى كل عصر حسب التطور الكبير أو الصغير للصناعة . . . » \* \* . فى هذا المعنى يملك الانسان أمامه دائما «طبيعة تاريخية وتاريخا طبيعيا» \* \* \* أى الطبيعة كحقيقة لتطوره التاريخى . اذن ، فالمشكلة هى لا فى اثبات هذه الوحدة بين الطبيعة والانسان والتى لها مكان دائم فى الصناعة» ، بل فى الكشف عن الطابع المتغير لهذه الوحدة والاشكال الخاصة لظواهرها فى مختلف عصور التاريخ .

لقد أشار ماركس الى أن الطبيعة تحمل للانسان معنى مزدوجا : «كثروة طبيعية بوسائل الحياة» (خشب الأرض ، كثرة السمك فى المياه والحيوانات البرية فى الغابات الخ . . ) «وكثروة طبيعية بوسائل العمل» (الشلالات العاملة والانهار الصالحة للملاحة والاشجار

---

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ٩٢ .

\* \* ماركس وانجلز . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٣٤ .

\* \* \* نفس المرجع .



والمعادن والفحم الخ . . ) «في المراحل الأولى للحضارة يكون المعنى الحاسم للنوع الأول ، أما في المراحل الأكثر سموا - النوع الثاني للثروات الطبيعية» \* . والطبيعة بالتالى تبرز قبل كل شىء كمول طبيعى لجميع «وسائل حياة» الانسان الضرورية . وبخلاف الكائنات الحيوانية التى تحتاج الى الطبيعة فقط كمنبع «لوسائل الحياة» يحتاج الانسان الى الطبيعة لا ككائن فيزيائى فحسب بل وككائن نشيط كادح ومنتج . فهو بحاجة الى الطبيعة قبل كل شىء كمنبع «لوسائل العمل» . وهذا بالضبط ما يحدد علاقة الانسان المميزة الخاصة بالطبيعة . وان مثل هذه الحاجة الى الطبيعة تتوافق - حسب ماركس - مع الدرجات الأعلى للحضارة .

ان وحدة الانسان مع الطبيعة والتى تجعل وجود الحضارة ممكنا تجد لها تعبيرا فى عملية الكدح . غير أن هذه الوحدة تصبح منبعا لنشوء وتطور الحضارة فقط عندما تحصل لا على طابع الوحدة الطبيعية بل الوحدة الاجتماعية ، أى تتحقق من خلال عملية الكدح الاجتماعى .

ومن المناسب هنا ذكر ملاحظات ماركس للفقرة الاولى «لبرنامج غوتا» حيث كتب أن «الكدح هو منبع لكل ثروة وكل حضارة» . وقد علق ماركس على هذه الموضوعات كالتالى : «ان الكدح ليس منبعا لكل الثروات . والطبيعة بنفس المقدار هى منبع للقيم الاستهلاكية (اذ منها تتألف الثروة المادية !) كالكدح

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٥٢١ .

الذى هو عبارة عن مظهر من مظاهر قوى الطبيعة أى القوى العاملة البشرية» \* . فالجملة المذكورة أعلاه - يقول ماركس - «صحيحة بقدر ما نعى بها أن الكدح يجرى بوجود أدوات وأشياء مطابقة» \* \* . وبكلمات أخرى فإن الكدح هو منبع الثروة والحضارة فقط ضمن الوحدة مع الطبيعة التى هى «المنبع الأولى لكل وسائل وأدوات الكدح» . وفى المجتمع البرجوازى هذه الأخيرة هى ملك للرأسمالى لا للعامل . لذلك فإن ماركس يلعب كل محاولة تنظر الى الكدح خارج الشروط المادية على أنها «جملة برجوازية» لأنها بذلك تطمس حقيقة تبعية الكدح بالذين يملكون هذه الشروط وتطمس الصورة الاجتماعية التى تجمع الأخيرة بالكدح . «فلدى البرجوازى أسباب جدية لاعطاء الكدح قوة ابداعية فوق طبيعية لأنه يتأتى من الاشتراط الطبيعى للكدح أن الانسان الذى لا يملك ملكية خاصة أخرى سوى قوته العاملة مضطر لأن يصبح ضمن أى وضعية اجتماعية أو حضارية عبدا للناس الآخرين الذين يملكون الشروط المادية للكدح» \* \* \* .

إذا أمكن للكدح أن يكون متحدا مع شروطه المادية ضمن المجتمع فقط فإن هذا يعنى أن ليس الكدح بحد ذاته لكونه «صرفا للقوى العاملة» بل الكدح الاجتماعى يعتبر منبعا للشراء والحضارة .

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ١٩ ، ص ١٣ .

\* \* نفس المرجع .

\* \* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ١٩ ، ص ١٣ .

وحسب ماركس فان الكدح المنعزل يمكن أن يخلق القيم الاستهلاكية فقط ولكنه «لا يستطيع خلق الثراء ولا الحضارة» \* . وانطلاقا من هذا اقترح ماركس صيغته هو للبند المذكور لبرنامج غوتا : «ان الكدح لا يغدو منبعا للثراء والحضارة الا بوصفه الكدح الاجتماعى» أو «ضمن المجتمع وعن طريق المجتمع» وهذا نفس الشئ» \* \* .

ان وحدة الانسان مع الطبيعة أثناء عملية الكدح واكتسابه للطبيعة «كوسيلة للحياة» («تبادل المواد بين الانسان والطبيعة») هى على هذا الشكل المقدمة الطبيعية لوجود الانسان ككائن حى وفيزيائى على طول تطوره التاريخى . ان الوحدة الماثلة «الطبيعية» الخالصة تشير الى أن الانسان هو جزء من الطبيعة ، لذلك فهو بحاجة اليها كشرط طبيعى لوجوده . ومهما كانت الدرجة من التطور التاريخى التى يقف عليها الانسان فانه مضطر باستمرار لانتاج وسائل الحياة الضرورية له وخلق الأشياء الاستهلاكية والحاجيات ذات الميزات المفيدة له . ان الكدح من هذا الجانب والذى يخلق قيما استهلاكية يشكل قاعدة طبيعية أبدية لمجمل التطور التاريخى - أى «مملكة الضرورة الطبيعية» . . . . فالكدح كخالق للقيم الاستهلاكية وككدح مفيد ، هو شرط مستقل من اية أشكال اجتماعية لوجود الناس وهو ضرورة طبيعية أبدية : فبدونه لم يكن ممكنا تبادل المواد بين الانسان

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ١٩ ، ص ١٥ .

\* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ١٩ ، ص ١٥ .

والطبيعة أى لم تكن ممكنة الحياة البشرية ذاتها» \* .  
وكامكانية بسيطة للانسان على انتاج الوسائـل  
الضرورية لوجوده فان الكدح لا يتضمن فى داخله أية  
خواص اجتماعية (وبالتالى حضارية) . وكصانع للقيم  
الاستهلاكية والحاجات المفيدة فان الانسان «يمكنه  
العمل فقط كما تعمل الطبيعة نفسها ، أى يمكنه تغيير  
أشكال المواد فقط» \* \* . «وهو كقوة من الطبيعة  
يواجه مادة الطبيعة . ومن أجل امتلاك مادة الطبيعة  
على الشكل المناسب لحياته الخاصة فانه يحرك قواه  
الطبيعية فى جسمه : اليدين والقدمين والأصابع  
والرأس» \* \* \* . فالكدح بهذا المعنى وبأى مرحلة  
تاريخية للتطور جرى فيه تنفيذه هو دائما عبارة عن  
ضرورة طبيعية للوجود البشرى . «مثل الانسان  
البدائى ، لكى يرضى متطلباته ولكى يحافظ على حياته  
ويعيد ولادتها ، يتوجب عليه الصراع مع الطبيعة  
وكذلك فان الانسان المتمدن يجب أن يصارعها ضمن  
جميع الأشكال الاجتماعية ، وبجميع الطرق الممكنة  
للانتاج . وبتطور الانسان تتسع ملكة الضرورة  
الطبيعية هذه لان متطلباته تتسع . . .» \* \* \* \* . ان  
الكدح «كضرورة طبيعية» وكشرط «للحفاظ على الحياة

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ،  
ص ٥١ .  
\* \* نفس المرجع ، ص ٥١-٥٢ .  
\* \* \* نفس المرجع . ص ١٨٨ .  
\* \* \* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٥ ، القسم  
الثانى ، ص ٣٨٧ .

واعادة ولادتها» ليس مقياسا لتمييز الانسان البدائي عن الانسان المتمدن .

أثناء عملية الكدح لا يقوم الانسان بصنع ما هو بحاجة له مباشرة فحسب (الجانب الطبيعي للكدح) بل وما يحتاج اليه الآخرون أيضا . وبكلمات أخرى فهو لا ينتج الحياة الفيزيائية الخاصة به فحسب بل وحياة «غيره» ، حياة الناس الآخرين المتواجدين معه في وحدة تاريخية معينة . وبذلك فهو ينتج علاقته الخاصة بالآخرين «وشكل المعاشرة» ذاته الذى يجعل وحدة الناس الاجتماعية هذه أو تلك ممكنة . وعلى هذا الشكل فان كدحه ذو قيمة ليس بقدر انتاج الحياة الفيزيائية فقط بقدر ما هو انتاج للحياة الاجتماعية . وتكشف هنا الجهة الاجتماعية للكدح وليس الطبيعية والتي الى جانب الأخيرة تحدد «طابعه المزدوج» .

والانسان ككائن ينتج رابطته الاجتماعية مع الناس الآخرين فهو أيضا بحاجة الى الطبيعة . ولكنها تحصل هنا على قيمة خاصة كليا (فتصبح كقيمة طبيعية بل اجتماعية وحضارية) . فى هذه الحالة لا يمتلكها الانسان كوسيلة لحياته الفيزيائية بل كشرط لحياته الاجتماعية «وكوسيلة للكدح» . وتظهر بذلك وحدة الانسان الاجتماعية مع الطبيعة أثناء عملية الكدح كامتلاكه للطبيعة كشرط موضوعى وذاتى للانتاج .

وعندما يحول الانسان الجسم الطبيعى الى حاجة أو الى اداة لنشاطه (وسائل انتاج) فانه يضيف على هذا الجسم طابع الشرط الموضوعى للكدح . وبالوقت نفسه فانه يحول الى شرط للكدح ليس الطبيعة الخارجية فحسب بل ويقوم بتحويل طبيعته الخاصة

وامكانيته المشروطة طبيعيا للكدح . وتظهر هذه  
الامكانية فى عملية الانتاج على اشكال مختلفة من  
التعاون وتقسيم الكدح وكذلك على شكل تركيبات  
اجتماعية معينة للكدح (الشرط الذاتى للانتاج) .  
وتستطيع طرق التركيبات هذه أن تتغير أثناء التطور  
التاريخى (وتبعاً لتطور شروط الانتاج الموضوعية)  
ولكنها على أى حال تكون شكلاً لامتلاك الانسان  
الاجتماعى لقواه الطبيعية ، الجسدية .

**ان هذه العلاقة الانسانية الخاصة بالنسبة  
للطبيعة حيث تصبح الطبيعة لا مجرد شرط لوجود  
الانسان الفيزيائى بل شرطاً لوجوده الاجتماعى ووسيلة  
ضرورية للكشف والتأكيد عن جوهره الاجتماعى ، وقد  
اعتبر ماركس هذه العلاقة مؤشراً هاماً لحضارة  
الانسان . وقد كتب أنه «بقدر ما يصبح الجوهر  
الانسانى طبيعة للانسان أو بقدر ما تصبح الطبيعة  
جوهراً انسانياً للانسان . . . يمكن . . . الحكم على  
درجة الحضارة العامة للانسان» \* .**

وبذلك تظهر فى الحضارة الجهة الاجتماعية للكدح  
وهذا يعنى أيضاً الجهة الاجتماعية لعلاقة الانسان  
بالطبيعة والشكل الاجتماعى لامتلاكه للطبيعة الخارجية  
والخاصة به ، والتى تنشأ بالتدريج وتصاغ وتتطور  
أثناء سير التاريخ . وينكشف هنا الاختلاف التاريخى  
الفعلى بين الطبيعة كشرط طبيعى لوجود الانسان ككائن  
فيزيائى وبين الحضارة «كطبيعة مؤنسة» وطبيعة  
مصاغة ومملوكة اجتماعياً - أى طبيعة كشرط لوجود

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ،

الانسان اجتماعيا . هذا الاختلاف يعتبر نتيجة لا لفصل شكلي بحث بين المفاهيم بل نتيجة موضوعية للحركة التاريخية ذاتها . كيف يفترض وجود هذا الاختلاف في الواقع ؟

لقد سبق وأظهر كل من ماركس وانجلس في «الايديولوجية الالمانية» مرحلتين هامتين ضمن تطور البشرية التاريخي . وتعتمد احدى هذه المرحلتين على «وسائل الانتاج التى نشأت بشكل طبيعي» أما المرحلة الأخرى - فعلى «وسائل الانتاج التى خلقتها المدنية» . «فى الحالة الاولى أى حالة وسائل الانتاج الناشئة طبيعيا يخضع الأفراد للطبيعة ، أما فى الحالة الثانية فهم يخضعون لبعض ثمار الكدح» \* . ان تطور البشرية التاريخي (مهما قسمناه الى مراحل مستقلة) يسير على خط يزداد فيه تحرر الناس من تبعيتهم الطبيعية الأولية وجذبهم الى تلك الرابطة الاجتماعية التى تكون نتيجة لمجمل الكدح البشرى .

ان هذه الموضوعة ، بالطبع ، لا يجب شرحها على طريقة أن تبعية الناس للطبيعة فى مراحل التاريخ المبكرة تنفى تلك المواصفات الهامة للوجود الاجتماعى للانسان مثل الكدح والعلاقات الانتاجية (وبشكل أعم - الاجتماعية) الخ . بل على العكس فقد أكد ماركس مصرا على أنه : «حتى هناك حيث يتطلب البحث عن الأشياء الجاهزة واكتشافها حتى فى هذه الحالة يتطلب من الفرد توفير القوى والكدح (مثل الصيد وصيد الاسماك والرعى) وانتاج (اى تطوير) قدرات معينة لدى الذات .

\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٦٤ .

ثم أن تلك الحالة حيث يستطيع الناس أخذ ما هو موجود دون اللجوء الى الأدوات (أى الى ثمار الكدح المخصصة للانتاج) ودون تغيير شكل ما هو موجود (وهذا التغيير يحصل حتى أثناء الرعى) الخ . - فان هذه الحالة تزول سريعا ولا يمكن اعتبارها وضعا طبيعيا أينما كان حتى فى المجتمع البدائي» \* . ان تأريخ البشرية هو دائما ضمن هذا المعنى تاريخ للناس الذين يحققون بنشاط عملية انتاج حياتهم المادية . ويجرى الحديث هنا فقط عن أن النشاط الانتاجي للانسان على مدى المراحل المبكرة للتاريخ محدود **بشروط الكدح** ذات أصل لا تاريخي بعد بل **طبيعي** .

وأثناء وصف «الأشكال التى سبقت الانتاج الرأسمالى» \* \* أشار ماركس الى أنه فى جميع هذه الاشكال «ليست ثمار الكدح هى الشرط الاساسى الموضوعى للكدح بل **الطبيعة** التى نجدها عن طريق الكدح . فمن جهة يوجد فرد حى ومن جهة أخرى توجد الارض كشرط موضوعى لاعادة انتاجه» \* \* \* . ان هذه الشروط لم يجر صنعها عن طريق الكدح بل هى موجودة قبل الكدح وبشكل مستقل عن الكدح وتعتبر من **مقدماته** لا كنتيجة له . « . . . تظهر الشروط الأولية للانتاج على شكل مقدمات طبيعية

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٨١-٤٨٢ .

\* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٦١-٥٠٨ .

\* \* \* نفس المرجع ، ص ٤٧٣ .



وشروط طبيعية لوجود المنتج وتاما كما هو الحال مع جسمه الحى المولود والمتطور من قبله لم يكن مخلوقا أولا بواسطته بل هو عبارة عن مقدمة له . ان وجوده (البدنى) هو بحد ذاته مقدمة طبيعية لم يصنعها هو» \* . وفى مرحلة ما قبل الرأسمالية فى التاريخ ، اضطر الانسان للعمل ضمن ظروف أعطيت له بشكل مقدمات طبيعية مستقلة عنه . ووجود الانسان فى هذه الشروط يحمل طابعا مزدوجا : فهو من جهة يقف منذ بداية التاريخ ككائن نشيط فعال ومن جهة أخرى فهو لم ينفصل بعد عن الشروط الطبيعية لوجوده وهو يتبع لهذه الشروط بدرجة ، فالانسان بكلمات كارل ماركس موجود هنا «ذاتيا بشخصيته وموضوعيا ضمن هذه الشروط الطبيعية غير العضوية لوجوده» \* \* . ويبحث كارل ماركس أثناء تحليله للشروط الطبيعية للكدح فى المراحل المبكرة للتاريخ ، يبحث مع ذلك تلك الصورة المحددة التى يتخذها هنا النشاط الانسانى ووجود الفرد كذات لهذا النشاط . «ان هذه الشروط الطبيعية للوجود التى تعتبر بالنسبة له (المنتج - المؤلف) وكانها الجسم غير العضوى الذى يملكه ، هذه الشروط تبرز على شكل مزدوج : ١ - شكل ذاتى و ٢ - شكل موضوعى» \* \* \* . وبكلمات أخرى فان

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٧٨ .  
 \* \* نفس المرجع ، ص ٤٨٠ .  
 \* \* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٧٨ .

النشاط الذاتى والموضوعى للفرد يتقرر هنا بالشروط الطبيعية المحضة . وكذات للنشاط فان الانسان قبل كل شئ يتبع الى الجماعة المتكونة طبيعيا (العشيرة ، القبيلة ، المشاعية) التى لا تزال تحمل فى طياتها بدرجة كبيرة طابع الاصل القطيعى . وتعتبر الجماعة لا نتيجة بقدر ما هى مقدمة طبيعية للنشاط الكدحى للأفراد واحد الشروط الطبيعية للإنتاج . وكما يقول ماركس فان تواجدهم معا «ووحدتهم الطبيعية» بالضبط تجعل نشاطهم الإنتاجى ممكنا . «وتعتبر تبعية الفرد الحى لاية جماعة وجدت طبيعيا : قبيلة ، الخ . أحد الشروط الطبيعية للإنتاج . وهذا مثلا يعتبر شرطا لتطور لغته والخ . . . ويصبح وجود الفرد الخاص الإنتاجى ممكنا فقط عند تحقق هذا الشرط» \* .

ومن تجمع الناس الناشئ طبيعيا تتأتى العلاقة الأخرى التى يراها ماركس أيضا كشرط طبيعى (موضوعى) للإنتاج الا وهى علاقة الجماعة (وبالتالى كل فرد فيها) بالشروط الطبيعية لكدحها (وقبل كل شئ بالنسبة للأرض) ، كشرط خاص بها وجسم غير عضوى يخصها مباشرة . هذه هى الوحدة المباشرة للإنسان (غير المحققة عن طريق الكدح) مع الشروط اللاعضوية لوجوده أو حسب تعبير ماركس «الوحدة الطبيعية للكدح مع مقدماته الشئئية» \* \* . ان امتلاك الناس للأرض ، أى ملكيتهم المشتركة للأرض ، لا

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٨١ .

\* \* نفس المرجع ، ص ٤٦١ .

يتحقق على هذا الشكل عن طريق الكدح بل يسبق الكدح كمقدمة له \* . والارض هي ملك للفرد هنا لا لأنه عمل بها أى لا كنتيجة لنشاطه بل لأنها تعتبر شرطا طبيعيا لوجوده كعضو فى القبيلة أو المشاع . وهو كعضو فى القبيلة يتعامل مع الارض مثلما يتعامل هو كفرد مع جلده وأعضاء حواسه وغيرها المعطاة له من الطبيعة \* \* .

وهكذا فى التحليل الماركسى للاشكال السابقة للانتاج الرأسمالى نفصل ما يهمنا فى الموضوع وما يعتبر رئيسيا - أى الدور المتفوق فى اشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية للعنصر الطبيعى (أى الذى لم يعر تحويله تاريخيا) والمعطى للفرد مباشرة (قبل الكدح) على شكل شرط ذاتى وموضوعى لكدحه .

ان حالة «الالتحام الطبيعى» للفرد مع مقدمات انتاجه الطبيعية هى نقطة انطلاق للتاريخ . غير أن ماركس يكشف علائم هذه الحالة (باشكالها هذه أو تلك) على طول فترة هائلة من الزمن التاريخى - حتى مرحلة توطيد الطريقة البورجوازية فى الانتاج نهائيا . ويتبع وجود الناس ضمن هذه الشروط من جهة الى الأرض والى عدد من الظواهر الطبيعية أو حسب اصطلاح الماركسية يتبع «لوسائل الانتاج الناشئة طبيعيا» \* \* \* ومن جهة أخرى فهو متعلق بالجماعات

---

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٧٣ .

\* \* نفس المرجع .

\* \* \* ماركس وانجلز . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٦٥ .

المتكونة طبيعيا بما في ذلك المشاعية التي تعتبر أكثر الاشكال فيما قبل الرأسمالية تميزا للكدح الزراعى (تماما كما يعتبر التعاون المصنعى شكلا مميزا لتنظيم الكدح الصناعى) .

وبالتالى فان العصر المرتبط بامتلاك ثمار الطبيعة الجاهزة وبسيطرة الكدح التملكى (الصيد وصيد الاسماك والتجميع والرعى الخ .) هو عصر التبعية المباشرة للانسان من قوى الطبيعة . وفى هذه المرحلة تقوم الطبيعة «ضد الناس كقوة غريبة جدا وقوية لا تقهر حيث يتعامل معها الناس على الطريقة الحيوانية ويخضعون لسلطتها كالقطيع . . .» \* . وقد سمي هذه المرحلة فريدريك انجلس «بمرحلة ما قبل تاريخ الحضارة» \*\* . بينما يسميها كارل ماركس المرحلة «الاولية» «والجينية» لتطور الحضارة . غير أن الناس على هذه الدرجة أيضا مضطرين لاستخدام أدوات الكدح وتغيير شكل ما هو موجود . وبذلك تكون رابطتهم مع الطبيعة منذ البدء ذات أثر نشاط اجتماعى (وبالتالى حضارى) مع أنها تحمل طابعا محدودا .

أما فى مرحلة التطور وانتشار الزراعة انتشارا واسعا ، الزراعة التى سماها ماركس «بهذا الشكل الابتدائى للانتاج» (وينسب هنا كارل ماركس المجتمع

---

\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٤٠ .

\*\* هكذا يسمى الفصل فى كتاب انجلس «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» (ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ٢٨-٣٣) .

الآسيوى والاغريقى والاقطاعى) ، ففي هذه المرحلة يسيطر العنصر الطبيعى فى شروط الكدح \* . ويظهر هذا العنصر على شكل مماثلة مباشرة بين الفرد الكادح والجماعة المتكونة طبيعيا (المشاع) وكذلك على شكل الملكية الجماعية للأرض التى تعبر عن «الوحدة الطبيعية» للمنتج مع الشروط الموضوعية للانتاج . ان هذا «الالتحام المباشر» للمنتج مع الشروط الطبيعية للانتاج يجرى التعبير عنه ويكتمل هنا بعلاقات التبعية الفردية والخضوع (الرق والعبودية) التى تأول المنتج الى شروط لاعضوية للانتاج . « . . . فالعامل على صورة عبد أو رقيق يبرز على شكل شرط لا عضوى للانتاج فى صف واحد مع كائنات الطبيعة الاخرى الى جانب القطيع أو يكون تابعاً للأرض» \* \* . وحسب ماركس فان هذه العلاقات هى اظهار اجتماعى للمحدودية الطبيعية للانسان ككائن منتج .

وبما أن الانسان فى هذه الحالة يبرز كذات للنشاط فان هذه الحالة يمكن النظر فيها كوضعية حضارية معينة للبشرية . ولكن بما أن نشاط الانسان محدود هنا بشروط الانتاج التى هى عبارة عن مقدمة للكدح لا نتيجة له أى بشروط طبيعية بحتة فانه يمكن الحديث

---

\* «فى جميع اشكال المجتمع حيث تسيطر الملكية للأرض لا تزال تسيطر علاقات محددة من قبل الطبيعة» (ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٤) .

\* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٧٨ .

**عن المحدودية الطبيعية لهذه الحالة الحضارية .**  
وبكلمات أخرى فإن الانسان هنا يكون «متحضرا» بقدر وحدته النشيطة مع الطبيعة «وغير متحضر» بقدر وحدته «المباشرة» (غير المحققة عن طريق الكدح) مع الطبيعة وبقدر «التحامه الطبيعي» مع شروط الانتاج .

وفي الوقت نفسه تتمثل هذه الدرجة من التطور الاجتماعي بمجموعة غنية ومتنوعة للمنجزات المادية والروحية للحضارة بشكل كاف . ولا يوجد هنا تناقض لأن مقياس التطور الحضارى فى هذه الحالة ليس التثبيت الكمي لنتائج النشاط الانساني الموجودة تجريبيا بل **التحديد الكيفى لعلاقة الانسان بالطبيعة أثناء عملية هذا النشاط .**

وكيف تظهر بشكل ملموس المحدودية للحالة الحضارية فى هذه المرحلة من العملية التاريخية ؟  
أولا - ان التطور الحضارى محدود باطار الشروط المحلية ويحمل طابعا **موضعا** (محدود بالمكان) . وحسب ماركس يجرى شرح الطابع الموضعى للتطور بأن طريقة تجمع الناس أثناء عملية الكدح هى هنا رابطة عائلية وقبلية وجغرافية حيث تغيب المنظومة الاجتماعية المتطورة والعامة لتبادل ثمار الانتاج .

ثانيا - يتميز هذا التطور **بالتقليدية** . بما أن الشروط الموضوعية لوجود الفرد هى مقدمات طبيعية (لم تأت عن طريق الكدح) فإن الكدح يحمل هنا طابع إعادة الانتاج البسيط والتكرار على الأساس السابق : فالعنصر الطبيعى كقاعدة يجرى إعادة انتاجه بصفته السابقة فحسب دون اخضاعه الى تغيرات جوهرية . «فى جميع هذه الأشكال تعتبر قاعدة التطور هى إعادة انتاج

**العلاقات المعطاة سابقا** (حسب الدرجة المتكونة طبيعيا أو الناشئة تاريخيا والتي أصبحت تقليدية) للانسان المستقل بمشاعته ووجوده **الموضوعي المحدد والمقرر** فى علاقته بشروط الكدح كما فى علاقته مع رفاقه فى الكدح وأبناء قبيلته الخ . . وبسبب ذلك فان هذه القاعدة تحمل منذ البدء طابعا **محدودا** . . . « \* . ان علاقة الناس بالطبيعة كعلاقتهم فيما بينهم تحمل على هذا الشكل طابعا متكررا باستمرار وهى لذلك علاقة راکدة . لقد كتب لينين أن «قانون الطرق ما قبل الرأسمالية فى الانتاج هو عبارة عن تكرار لعملية الانتاج ضمن المقاييس السابقة وعلى أساس تقنى سابق : هذا هو الاقتصاد السخرى للملاكين العقاريين والاقتصاد الطبيعى للفلاحين والانتاج الحرفى للصناعيين . . . وكان يمكن للوحدات الاقتصادية أن تتواجد لقرون عديدة دون أن تتغير لا فى طابعها ولا فى كميتها بالاساليب القديمة للانتاج . . . » \* \* . والجدير بالذكر ان التقليدية كعلامة مميزة متخصصة لكل النمط الحياتى فى التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية هى عبارة عن نتيجة لتفوق قيمة العنصر الطبيعى فى النشاط الحياتى للناس وهى لا تميز نمودجا خاصا ومستقلا من الحضارة بل تميز فقط مرحلتها البدائية فى التطور .

وثالثا - تغيب فى هذه الدرجة من التطور الحضارى **البداية الفردية المتطورة** . . . « . ان الأنظمة الانتاجية

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٤٧٥ .

\* \* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣ ، ص ٥٧ .

الاجتماعية القديمة . . . تعتمد اما على عدم نضج الفرد الواحد والذي لم ينفصل بعد عن حبل سرة الروابط الطبيعية القبلية مع الناس الآخرين - كما أشار ماركس - أو تعتمد على العلاقات المباشرة للسيطرة والخضوع» \* . «وكقوة أولى وعظيمة للانتاج تبرز هنا المشاعية ذاتها . . .» \* \* . وبما أن الانسان في هذه المرحلة «يبرز ككائن قبلي وكائن عشائري وحيوان قطيعي» \* \* \* فان طابع نشاطه الذي لا وجه له هو تعبير عن المحدودية الطبيعية لوجوده . «وهنا ، في نطاق دائرة معينة ، قد يحصل تطور كبير . كما يمكن أن تظهر شخصيات بارزة . ولكن هنا لا يبدو ممكنا التطور الكامل والحر للفرد وللمجتمع لأن مثل هذا التطور موجود في تناقض مع العلاقة الأولية (بين الفرد والمجتمع)» \* \* \* \* .

ان المحدودية الطبيعية لتطور الانسان (الموضعية والتقليدية وعدم نضج البداية الفردية) على مراحل التاريخ فيما قبل الرأسمالية تنتشر بنفس القدر على النشاط المادى والروحي على السواء . ان محدودية علاقة الناس بالطبيعة وبيعهم البعض في عملية الكدح تجد تعبيراً مثالياً في وجهات نظرهم وتصوراتهم . «وتنعكس هذه المحدودية الفعلية بشكل مثالى في الديانات القديمة التى تؤله الطبيعة وفى الاعتقادات

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٨٩ .

\* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم

الاول ، ص ٤٨٥ .

\* \* \* نفس المرجع ، ص ٤٨٦ .

\* \* \* \* نفس المرجع ، ص ٤٧٥ .



الشعبية» \* . ان الأسطورة كثمرة للخيال الجماعى حيث الاشتراط الطبيعى لوجود الانسان يحصل على تجسيد وتحويل «فنى ولا شعورى» هى الجانب المثلث لتلك الحالة التاريخية حيث يكون الانسان فى تبعية مباشرة لقوى الطبيعة . «ان كل اسطورة تتجاوز وتنضع وتحول قوى الطبيعة فى الخيال وبواسطة الخيال وهى تختفى بالتالى... عند السيطرة الفعلية على قوى الطبيعة هذه» \* \* . فى الادراك الاسطورى وكذلك فى الادراك الفنى والفلسفى الناشئ على أساس الأول فى الماضى تبدو المحدودية الطبيعية للانسان (من جانب وجوده وشكل الموضوعى كما ومن جانب وجوده الذاتى) على شكل سيطرة العام «والقبلى» والاشخصى فوق الخاص والمستقل والفردى . فالانسان اذا يظهر كمجرد اداة بين يدي العام الذى يجرى تصوره على شكل الهة أو قوى كونية لواجه لها أو قضاء عالمى أو دولة وما شاكلها . ان تطور الادراك الاجتماعى فى هذه المرحلة حتى فى أسمى نماذجها (مثلا فى الفن القديم) يشهد بأن الانسان هنا لا يزال على درجة من الحضارة تطابق علاقته المحدودة بالطبيعة وكذلك تطابق تطويره المحدود لبدايته الفردية والشخصية .

حتى فى هذا النموذج العالى من الحضارة الروحية الماضية مثل المأساة الاغريقية يرى الباحث السوفيتى فى الحضارة القديمة أ . لوسيف تعبيراً فنياً مميزاً لمحدودية وعدم نضج البداية الفردية .

---

\* ماركس انجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٨٩ - ٩٠ .

\* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم

الاول ، ص ٤٧ .

مع ان المأساة الاغريقية كما يشير أ . لوسيف استطاعت أن تزدهر فقط في عهد التطور الكبير للشخصية عندما كفت الملحمة المتزنة الاشخصية عن ان تكون الموقف الآنى من العالم وهى مع ذلك فى أساسها ايضا لاشخصية . «أما أساس طابعها الاشخصى فيكمن فى أن البداية الرئيسية الفاعلة فيها هى **القدر والقضاء الاعمى المجرد** حيث تكون الشخصية الانسانية بين أيديه عبارة عن وسيلة ميكانيكية وواضح من هذا المثال أنه حتى عهد ازدهار الشخصية فى اليونان يعتبر فى الحقيقة استمرارا لتفكير القدماء التشكيلى والبدنى والمجرد . . . ان هذان التجريد والبرود الاشخصى نجدهما فى كونييات ما قبل سقراط وفى علم أفلاطون عن الأفكار وفى تركيز ابيقور حول الذات والتمتع الحكيم وفى «التأمل» للمشككين وفى «خمول» الرواقيين وفى «حكمة» الأفلاطونيين الجدد . كل هذه الاشكال والأساليب والعصور والمراحل والعهود المختلفة اللانهائية تحمل فى طياتها نفس الشئ - أى تفكير تشكيل مجرد لعموم القدماء» \* .

ان الانتاج الاجتماعى على هذا الشكل يعتمد فى جميع أشكال المجتمع لما قبل البورجوازية حيث تسيطر الزراعة - يعتمد على «الوحدة المباشرة» بين المنتج وشروط كدحه (الموضوعية والذاتية) ، أى يعتمد على الوحدة المحققة لا عن طريق الكدح بل بواسطة رابطة الفرد الطبيعية مع هذه الشروط - تلك الرابطة الموجودة قبل وجود الكدح كمقدمة طبيعية له . هنا بالضبط تكمن

\* آ . لوسيف . تاريخ علم الجمال القديم (الكلاسيكية المبكرة) . موسكو ، ١٩٦٣ ص ٦٣-٦٤ .

المحدودية الطبيعية للانتاج الاجتماعى والانسان نفسه كذات للنشاط فى هذه المرحلة التاريخية . وتجد هذه المحدودية تعبيراً لها فى الضيق الحضرى لهذه المرحلة (أى التقليدية وغياب البداية الفردية والطابع الموضعى للتطور) وتظهر علائم كل ذلك على مستوى النشاط المادى والعمل وكذلك على مستوى الادراك .

ومن الطبيعى أن هذه المحدودية لا تلغى الطابع الاجتماعى للانتاج ولا دوره الحاسم فى التطور التاريخى . فالحديث هنا يدور فقط عن أن هذا الطابع وهذا الدور محدودان هنا بالظروف الطبيعية التى لم تتحول بعد بواسطة الانسان ولذلك فانها تحتفظ برابطتها الاولى مع العمليات الطبيعية . وعلى هذه الدرجة من التطور الاجتماعى يجد الانسان هذه الظروف على الشكل الذى أنتجته الطبيعة مباشرة لذلك فهو ينظر اليها كمقدمات طبيعية معطاة قبل الكدح على شكل طبيعى (كما أعطته الطبيعة جسمه وشعره وأسنانه الخ . . ) .

فى مرحلة التطور الصناعى فقط والذى يخضع لنفسه الزراعة بالتدريج تظهر الى المقدمة أثناء عملية الكدح تبعية الانسان لا للشروط الطبيعية بل **للشروط المصنوعة تاريخياً** ومن «وسائل الانتاج المصنوعة من قبل المدنية» أى تبعيته لنتائج الكدح السابق . فى هذه الحالة يحصل «العنصر المصنوع تاريخياً» على معنى الشرط العام للانتاج الاجتماعى . والانسان فى وحدته مع هذا العنصر أثناء عملية النشاط الكدحى يبدو مرتبطاً مع الناس الآخرين لاعن طريق الجماعة الناشئة طبيعياً بل عن طريق مقايضة النشاط وكذلك عن طريق استخدام النشاط «الغريب» على شكل عنصر

شيئى لنشاطه الشخصى . وتبدو بذلك العلاقات بين الناس كنتيجة مباشرة للكدر وتتحقق بواسطة الكدر وتعتبر نتيجة له . ولكن هذا يعنى أن الطابع الاجتماعى للكدر يتحرر كليا فى هذه المرحلة من تحديده الطبيعى السابق ويحصل على شكل عام ومتكامل لمظهره .

وفى تركيب الانتاج حيث العنصر المصنوع تاريخيا يحصل على معنى حاسم فان علاقة الانسان بالطبيعة تظهر مباشرة كعلاقته بالناس الآخرين أى كعلاقة اجتماعية . وتأخذ رابطته مع الطبيعة فى هذه الشروط ، لا طابع الوحدة المباشرة (أى الالتحام) معها بل طابع «الوحدة الفعالة» المشروطة كليا بحقيقة وجوده ضمن المجتمع . والطبيعة معطاة للانسان هنا ليس مباشرة بل على شكل نتيجة شاملة للنشاط البشرى أى على شكل متحول اجتماعيا . لذلك فان علاقة الانسان بالطبيعة تبدو هنا منذ البداية حتى النهاية على شكل علاقة اجتماعية حيث يرتبط الناس فيما بينهم لا بعرق القرابة أو رابطة اخرى جماعية نمت طبيعيا بل بعرق النشاط الذى يتحقق بصورة مشتركة (اى اجتماعيا) .

وهنا بالذات فى هذه المرحلة من التاريخ حيث العلاقة المذكورة تحصل على تطور عام (متكامل) يفترض لأول مرة الاختلاف الموضوعى بين الطبيعة والحضارة . ان مغزى هذا الاختلاف دقيق جدا : اذ يدخل فيه الاختلاف بين شكلين خاصين للعلاقة المتبادلة تاريخيا بين الانسان والبيئة الطبيعية . ففى الحالة الاولى لا يزال الانسان يبرز بقدر ما كعنصر للبيئة الطبيعية وهو غير منفصل عنها كليا («الوحدة المباشرة») بينما فى الحالة

الثانية تكون الطبيعة بشكلها المتغير عبارة عن عنصر للبيئة الانسانية (أى المصنوعة من قبل الانسان) أو تبدو كعنصر حضارى مباشرة (أى «وحدة نشاطية»). وهكذا تمثل الحضارة الطابع العام والخصوصى بالنسبة للانسان لعلاقته بالطبيعة . هذا الطابع يسمو به فوق مييزات الوجود الطبيعى المحض ويتفق مع وجوده مباشرة كذات اجتماعية للنشاط . ان هذا الاختلاف بين الطبيعة والحضارة لا يسعى مطلقا الى وضع حدود بين «ما هو بيولوجى» و«غير بيولوجى» وكذلك «الفطرى» و«المصاغ حياتيا» وكذلك بين «الوراثة» و«البيئة» الخ . وبشكل عام فان أى محاولة لتصوير الحضارة كشيء «آخر» بالنسبة للطبيعة وكמידان خارج عن الطبيعة مطلقا أو فوق الطبيعة للوجود البشرى ، فان هذه المحاولة غريبة لهذا الطرح للمسألة . اذ لا يوجد بين الحضارة والطبيعة أى اختلاف جوهرى أساسى . والحدود التى وضعناها سابقا بين الحضارة والطبيعة له مغزى فقط داخل الوجود التاريخى للبشر وهو يدل على الأشكال المختلفة لتفاعل الانسان المتبادل مع البيئة الطبيعية . وبكلمات أخرى تملك هذه الحدود طابعا تاريخيا وليس مطلقا وهى تعبر لا عن طبيعة الانسان المزدوجة بل عن طبيعته المتغيرة والمتطورة تاريخيا .

ان الانتقال الى المرحلة الصناعية فى التطور قد تحقق فى تاريخ أوروبا كما هو معلوم على الصورة الرأسمالية . لذلك فان التحليل العلمى للانتاج الرأسمالى كصورة محددة تاريخيا وخاصة للانتاج الاجتماعى قد سمح لكلاسيكى الماركسية بالكشف عن

الاختلاف الموضوعى بين الطبيعة والحضارة . وتبرز الحضارة فى حدود هذا التحليل كشكل اجتماعى شامل لامتلاك الانسان لقوى الطبيعة وكوحدته الفعالة مع الطبيعة وهذا يعنى كشكل لتطور الانسان نفسه باعتباره كائن اجتماعى وذات اجتماعية للنشاط . ولكن هذا وجه واحد فقط للسؤال . اذ لم يماثل كلاسيكيو الماركسية مطلقا وأبدا بين تطور الحضارة وبين شكل وجودها الاجتماعى كما هو الحال فى مرحلة الانتاج الرأسمالى . فقد أشاروا الى المحدودية الاجتماعية للتطور الحضارى لهذه المرحلة . وفى الماركسية يستخدم ادراك هذه المحدودية والتحليل النقدى للانتاج البورجوازى كشكل عابر تاريخيا بالنسبة للتطور الحضارى ، يستخدم كقاعدة للسؤال حول النسبة بين المجتمع والحضارة .

## ٢ - المجتمع والحضارة

ينظرون عادة الى الحضارة على أنها «جزء» ما من المجتمع وكظاهرة تشمل مجالات معينة فى حياة الناس الاجتماعية . وغالبا ما يجرى التوقف على هذا الاثبات اثناء وضع النسبة بين المجتمع والحضارة . وينطلقون عند ذلك طبعا من فرضية أنه الى جانب الحضارة كظاهرة اجتماعية توجد ظواهر اجتماعية اخرى لا يمكن اعتبارها حضارة ولا تدخل فى المجال المحدد بهذا الاصطلاح . فمثلا يعتبر اى . ايون ضروريا «فصل ميدان الحضارة عن الظواهر الاجتماعية الأخرى وبشكل خاص عن السياسة والاقتصاد وتحديد العلاقة المتبادلة فيما بينها أيضا» \*

\* اى . ايون . مشاكل الحضارة والنشاط الحضارى ،

ص ١٣ .

ويصرح بنفس الروح يا . شيبانسكرى فيقول : «نحن نفرق بين الشروط الطبيعية والاقتصادية والحضارية والتي تخلق بمجملها امكانية نشوء المجتمعات البشرية وتبدى تأثيرها على سير العمليات الجارية بداخلها» \* .

كيف اذا يتناسب فعليا مفهوما «المجتمع» و«الحضارة» فيما بينهما ؟ وماذا يجب أن ننسب الى الحضارة فى اطار الحياة الاجتماعية للناس ؟ برأى ا . ماركاريان فانه من أجل ابراز هذه الظاهرة كموضوع متخصص فى البحث العلمى لا تكفى الاشارة الى أن الحضارة «لا طبيعية» وأنها ثمرة للنشاط البشرى ، لأنه فى هذه الحالة لا يجرى تثبيت حدود ظاهرة الحضارة» \* \* .

من أجل اظهار النسبة بين مفهومي «المجتمع» و«الحضارة» يقترح ماركاريان النظر الى الحضارة لا «كجزء» من المجتمع بل كوظيفة له . ويفهم من الأخيرة كطريقة لنشاط المجتمع (كذات جماعية) تحوى فى داخلها «نظاما للوسائل والآليات المصنوعة لا بيولوجيا ويندفع بفضلها ويتوجه ويتنسق ويتحقق النشاط البشرى ويجرى امداده» \* \* \* . ان طبيعة الحضارة حسب هذا الاصطلاح «تكنولوجية» كليا مع أن مفهوم «التقنية»

---

\* يا . شيبانسكرى . المفاهيم الأولية فى علم الاجتماع ، ص ١٨ .

\* \* ا . ماركاريان ، مكان ودور الحضارة فى المعرفة الاجتماعية المعاصرة . - «مسائل فلسفية» ، ١٩٧٠ ، العدد ٥ ، ص ١٠٢ .

\* \* \* ا . ماركاريان . حول أصل ونشوء النشاط البشرى والحضارة ، ص ٤٣ .

و«التكنولوجيا» يجرى شرحه من قبل ١ . ماركاريان بشكل موسع : فهذا المفهوم لا يتضمن أدوات ووسائل الانتاج المادى فقط بل وكذلك الدوافع الأخلاقية والمثلى الجمالية ووجهات النظر بالنسبة للعالم الخ . . اذا ماذا فى هذه الحالة لا يجرى انضمامه الى الحضارة نفسها وماذا يبقى خارج نطاقها ؟ ان الحضارة - حسب ماركاريان - لا تشمل العلاقات بين الأفراد وجماعات الأفراد التى تميزهم كذوات للنشاط ، فالناس كذوات للأفعال البشرية مجتمعة فى جماعات واسعة لا يمكن أن ينتسبوا من وجهة النظر هذه الى الحضارة . وحسب هذا يجرى تقسيم النظرية الاجتماعية ونظرية الحضارة . فالأولى تنظر فى العلاقات بين الناس كذوات للنشاط والثانية تنظر فى طرق النشاط (أى فى حاصل الوسائل «التقنية» و«التكنولوجية» المستخدمة أثناء عملية النشاط). بالكاد يمكن الموافقة مع هذه الموضوعات اذ يحصل هنا أن محتوى العملية الحضارية ليس تطور الانسان نفسه كذات اجتماعية للنشاط بل تطور الشروط «التكنولوجية» فقط (على الاقل لا المادية فقط بل والمعنوية أيضا) وكذلك تطور وسائل وأدوات نشاطه . وتكون الحضارة هنا عبارة عن شكل وجودها الأشياءى فقط وليس وجودها الشخصى .

وبرأينا لا يجوز بشكل عام الفصل بين «طريقة النشاط» وبين «العلاقات بين الناس» كذوات لهذا النشاط (فمثلا لا يجوز النظر الى طريقة الانتاج بشكل منفصل عن العلاقات الانتاجية) . بالنسبة للحضارة يؤدى هذا الفصل الى تنحية العلاقات بين الناس أثناء عملية النشاط من تركيب الحضارة . ويبدو كل من المجتمع



والحضارة كظاهرتين مختلفتين نوعيا بالرغم من ارتباطهما وظيفيا .

أما محاولة فهم الاجتماعية والحضارة كظواهر مختلفة فيما بينها بالأساس فانها تعتبر الوجه الثانى للسؤال وتؤدى الى عزل حاد بين النظرية الاجتماعية (علم الاجتماع) وبين نظرية الحضارة (علم الحضارة) . ويكون هذا العزل ملموسا بشكل حاد فى العلوم الاجتماعية المعاصرة فى الغرب وقبل كل شىء فى تطوير الفرعين لهذه العلوم - الانتروبولوجيا وعلم الاجتماع . ان هذين المجالين مرشحان اليوم لاحتلال دور المعرفة المعممة عن الحضارة من جهة وعن المجتمع من جهة اخرى .

ان البحوث الانتوغرافية والاثنولوجية العديدة والتي جرت فى بداية القرن العشرين كانت قد استخدمت كأساس لظهار فرع خاص من المعرفة ضمن العلوم الاجتماعية ألا وهو الانتروبولوجيا (هذا الاتجاه معروف فى الولايات المتحدة تحت اسم الانتروبولوجيا الحضارية ، ويسمونه فى انكلترا بالانتروبولوجيا الاجتماعية أما فى ألمانيا الاتحادية فيسمونه تقليديا بالاتجاه الفلسفى للانتروبولوجيا) . ان المناهج الاساسية للبحوث الانتروبولوجية الميالة بدائيا ليس الى العلوم التاريخية الاجتماعية بقدر ما هى ميالة الى العلوم الطبيعية هى المذهب التطورى الذى يرأسه ف . بـوآس والمذهب الوظيفى الذى يرأسه ب . مالىنوفسكى وكذلك الفرويدية الجديدة التى حصلت على انتشار واسع بفضل م . ميدور . بينيديكت وآ . كاردنير . وتحت تأثير أبحاث عالم الانتوغرافيا الفرنسى ك . ليفى - ستروس ظهر فى فرنسا اتجاه الانتروبولوجيا

التركيبية التى تستخدم أثناء تحليل حضارة الشعوب البدائية والمعاصرة ، طرق علم اللغة التركيبى .

بما أن التمحيص المفصل لوجهات النظر الانثروبولوجية العديدة فى الحضارة لا يدخل فى مهمة بحثنا \* ، نشير فقط الى التحليل الضيق فى شرح مفهوم «الحضارة» من خلال وجهات النظر هذه . وفى الجوهر فإن الحضارة يتم تأويلها هنا الى «القيم» و«القواعد» الفعالة على مستوى الادراك («نماذج التصرف») والتى تحدد تصرف الافراد الشخصى أو الجماعى فى الجماعة المعينة والتى يجرى نقلها من جيل الى جيل عن طريق الاصطلاحات الرمزية وأنظمة الاشارات . ويعطى مثلاً الانثروبولوجيان الاميريكيان آ . كريبر وك . كلاكهون التعيين التالى للحضارة : «ترتكز الحضارة على طرق مبسطة ونمطية فى التفكير والتقبل والرد وهى الطرق الحاصلة والمتنقلة بشكل اساسى عن طريق الرموز التى تعتبر منجزات مميزة للجماعات البشرية بما فى ذلك تجسيدها فى ثمرات الانتاج المادى . ان النواة الجوهرية للحضارة تتشكل من الافكار التقليدية (أى المنتقاة والمنقولة تاريخياً) وقبل كل شئ من القيم المرتبطة بهذه الأفكار» \* \* ومن هذا التعيين ينتج أنه يدخل فى أساس

---

\* «وجهات النظر الأجنبية فى الانثولوجيا» . موسكو ، ١٩٧٦ ؛ س . ارتانوفسكى . حول انتقاد وجهة النظر الوظيفية» و«اللاتحضر» . - «مسائل فلسفية» ١٩٦٤ ، العدد ١ ؛ ي . شتايرمان . مشاكل الحضارة فى علم الاجتماع الغربى . - «مسائل فلسفية» ، ١٩٦٧ ، العدد ١ .

\* \* النص منقول من : يا . شيبانسكرى . المفاهيم الأولية لعلم الاجتماع ، ص ٤٣ .

الحضارة مخططات فكرية وذهنية موروثة تقليديا توجه وتسير الناس ضمن حدود أفعالهم الفردية والجماعية . ان العيب العام لمثل هذا الشرح للحضارة هو ايصالها الى مظهر مدرك للتصرف الانساني من جهة (افكار وقيم ومعايير الخ .) ومن جهة أخرى مماثلة الحضارة بما يعترف عليه في المجتمع وما يصدق عليه اجتماعيا وجرى توطيده في التقاليد . ان شرح الحضارة على هذا الشكل لايسمح بفهمها كتعبير عن الموقف النشيط اجتماعيا للانسان - الموقف الذي يسمح له لا أن يساير نظام المعايير والقيم المعترف عليها في المجتمع والتأقلم معها فقط بل والخروج خارج نطاق هذا النظام والدخول معه في علاقة نزاعية وصنع قيم ومعايير جديدة تتوافق مع الظروف والشروط المتغيرة . ويكون هذا الأخير ممكنا فقط عندما يتحقق الانتقال من مستوى الادراك في تحليل الحضارة الى مستوى الوجود البشرى الواقعي والاجتماعي العملي وكذلك الى مستوى النظام الاجتماعي ذاته الذي يحدد في النهاية اختيار هذه القيم والمعايير والطرق في التصرف أو تلك .

وبخلاف الانثروبولوجيا التي تتجه كقاعدة الى دراسة الأنظمة الرمزية (الحضارة) التي تسير مساعي وتصرفات الشخصية عن طريق اعطائها «نماذج في التصرف» ، فان تحليل الأنظمة الاجتماعية ضمن اطار المعرفة الاجتماعية الغربية يجرى تحقيقه عن طريق فرع علمي آخر ألا وهو علم الاجتماع . وتكون مهمة هذا الأخير هي الكشف عن تصرف الأفراد لا على مستوى ادراكهم (لا على مستوى الأفكار والقيم ونماذج التصرف الخ . التي اختاروها) بل على مستوى الدور الذي

يقومون بتنفيذه في حدود النظام الاجتماعي ، وبالتالي فان علم الاجتماع يهتم فقط بمظهر الحضارة ذاك ، والذي يتضمن المبادئ القواعدية التنسيقية لتصرف الانسان في دوره الاجتماعي . وبرأى عالم الاجتماع الاميركي ت . بارسونس يكون الموضوع الرئيسي للتحليل في علم الاجتماع لا النظام الاجتماعي بالكامل (والذي تقوم بدراسته العلوم الاقتصادية والسياسية ايضا) بل «المظهر المؤسساتي للفعل الاجتماعي» فقط والذي يتميز بالقواعد الفاعلة في هذا النظام ، القواعد التي بدورها قد تأصلت في الحضارة وحددت «ما يجب عمله بالضبط في هذه الظروف أو تلك من قبل ناس لهم مراتب وأدوار مختلفة تابعة لقيمة واحدة أو عدة قيم مختلفة» \* . ويمكن القول أن علم الاجتماع البرجوازي المتجه نحو المذهب الايجابي يؤول علاقات الناس في المجتمع فقط الى «العلاقات بين الادوار» ويؤول المجتمع الى الأشكال المؤسساتية (المحددة في قواعد موافقة) للفعل الاجتماعي والتصرف الاجتماعي للأفراد . لذلك فان علم الاجتماع باعتراف بارسونس نفسه لا يهتم بالانسان كشخصية ويعطى الأخيرة مكانا في اطار علم النفس الاجتماعي فقط .

وبنفس الدرجة فان علم الاجتماع مضطر لأن يتجرد عن تحليل الأنظمة الحضارية ناسبا اياها الى ميدان البحوث الانتروبولوجية . وبكلمة اخرى فان علم الاجتماع البرجوازي يسعى الى تحقيق ذاك التحليل للنظام

---

\* «علم الاجتماع الاميركي . منظورات ومشاكل ومناهج» . موسكو ، ١٩٧٢ ، ص ٣٦٥ .

الاجتماعى حيث يكون هذا التحليل مجردا الى أقصى حد عن شخصية الانسان المنضم الى هذا النظام وعن الانسان كذات للتطور التاريخى والاجتماعى . وبقدر ما يفهم علم الاجتماع البرجوازى ضيق هذا التحليل فانه يتحدث عن ضرورة الجمع بين نظرية الاجتماع والأفكار النفسية للشخصية وكذلك يتحدث عن أهمية حساب دوافع التصرف والاتجاهات التقييمية للأفراد . غير أن مثل هذا «التصحيح» بالنسبة للعامل الانسانى لا يلغى الشئ الرئيسى - أى التصور عن الافتراض الأولى للنظام الاجتماعى المعطى للانسان وعن الاستقلال المطلق لهذا الافتراض عن الأفعال والدوافع البشرية .

وبنفس الوقت لا يمكن اهمال تلك الموضوعات الهامة حيث يكون أى نظام اجتماعى متعامل مع الفرد كقيمة مستقلة عنه هو بدوره عبارة عن ثمرة لمجمل النشاط البشرى . لذلك فان العامل الانسانى أثناء تحليل المجتمع يجب حسابه لا كقيمة سالبة فقط بل وكقيمة فعالة لها تأثيرها المباشر على سير التطور الاجتماعى . وبقدر ما يجرى ادراك المجتمع كنتيجة حتمية لنشاط بشرى محدد تاريخيا له الفضل بنشوته وتطوره فان هذا المجتمع يصبح موضوعا لا للتحليل الاجتماعى فقط بل وللتحليل النظرى والحضارى وينكشف هنا كظاهرة للحضارة .

ان العلاقات الاجتماعية تكون مؤشرا ومقياسا لتطور الانسان وبالتالي لحضارته بصفاتها علاقات بين الأفراد وجماعات الأفراد كذوات للنشاط بالضبط . وتشكل هذه العلاقات ضمن هذا المعنى «المادة الأساسية» للحضارة بقدر ماتنكشف فى الحقيقة على شكل «علاقات انسانية»

وعلاقات تعين وجود وتطور الانسان في المجتمع لا كشيء الى جانب الأشياء الأخرى ولا كدور وظيفي في النظام الاجتماعي بل وكذات اجتماعية تاريخية للنشاط .

وضمن هذا المعنى الحضاري الأصيل لا يمكن تأويل العلاقات الاجتماعية الى «العلاقات بين الأشياء» (كما في الاقتصاد السياسي البرجوازي) ولا الى «العلاقات بين الأدوار» (كما في علم الاجتماع البرجوازي) . اذ أن العلاقات بين الأشياء وبين الأدوار هي عبارة عن أشكال متحولة متغيرة اجتماعيا لهذه العلاقات فقط يتميز بها طور الانتاج البرجوازي والمجتمع البرجوازي بشكل عام .

أثناء تقديم هذه الأشكال على أنها جوهر العلاقات الاجتماعية وجعلها فيتيشية ، يضطر علم الاجتماع البرجوازي الى الغائها من تركيب الحضارة والنظر اليها كموضوع لا للتحليل النظري الحضاري بل فقط كموضوع للتحليل الاقتصادي أو الاجتماعي . وهنا بالتحديد ينكشف مذهب اللاتأريخية لهذا العلم . وبالتالي فان الحضارة نفسها تكون هنا عبارة عن نظام خاص للمعاني وهو يشمل على مجال الادراك فقط وهنا بالضبط تنبسط تلك الهوة التي تفصل بين نظرية المجتمع ونظرية الحضارة في العلم الغربي .

ان جوهر نقد نظام العلاقات البرجوازية الذي قام به ماركس والذي يميز الصفة الرئيسية لموقفه التاريخي من الواقع ، هذا الجوهر يكمن في أن وراء الشكل الشئئي (والمؤسساتي) لهذه العلاقات في المجتمع البرجوازي استطاع ماركس أن يكتشف «العلاقات بين الناس» أثناء عملية الانتاج واعادة انتاج حياتهم وكذلك الكشف عن محتواها الانساني الفعلي . ان هذا النقد النظري ساعد

على برهنة المهمة العملية البحتة من أجل تجاوز الطابع  
التغريبي في العلاقات الاجتماعية وتحويلها الى «علاقات  
انسانية» تحدد تطوير لا الثروة المجردة (المحولة الى  
رأس مال) بل تطور الانسان نفسه . وبهذه الصفة تحصل  
هذه العلاقات على مغزاها ومحتواها الحضارى . وبالتالي  
يجرى حل مسألة النسبة بين الحضارة والمجتمع في  
الماركسية حلا تاريخيا محدداً وتصبح هذه المسألة  
مادة للنظرة التاريخية الى الواقع .

من وجهة النظر هذه لا يمكن للحضارة أن تكون  
متساوية لا مع «جزء» من المجتمع ولا مع وظيفته  
المستقلة . فالحضارة غير منفصلة عن المجتمع لأنها  
تشمل مجمل الروابط الاجتماعية والعلاقات بين الناس  
كذوات للنشاط . وبما أن الحضارة هي مرادف دائم  
للتطور البشرى فانها تتفق بذلك مع التطور الاجتماعى  
ومع تطور الانسان ككائن اجتماعى . وتبدو الحضارة  
ضمن هذا المفهوم عبارة عن الوحدة الأصلية بين  
«الانسانى» و«الاجتماعى» وتعتبر عملية لقيام «الجوهر  
الانسانى» للمجتمع «والجوهر الاجتماعى» للانسان .

ان السعى للنظر الى الحضارة على أنها «جزء» من  
المجتمع فقط (بغض النظر عما يحويه هذا «الجزء») لا  
يحسب للناحية الأخرى من الحضارة حساباً والتى  
حللناها أعلاه ألا وهى العلاقة المتميزة للانسان  
بالطبيعة . «ان جوهر الطبيعة الانسانى موجود من أجل  
الانسان الاجتماعى فقط لأن الطبيعة فى المجتمع فقط هى  
بالنسبة للانسان عبارة عن حلقة تربط الانسان  
بالانسان وعن وجوده من أجل الآخر ووجود الآخر من  
أجله وكذلك عن العنصر الحياتى للنشاط الانسانى .

والطبيعة تبرز فقط في المجتمع كأساس لوجوده الانساني الخاص . وفقط في المجتمع يعتبر وجوده الطبيعي هو وجود انساني بالنسبة له وتصبح الطبيعة بالنسبة له انسانا . وبهذا الشكل فان المجتمع هو وحدة جوهرية متكاملة بين الانسان والطبيعة وهو بعث حقيقى للطبيعة وتحقيق طبيعى للانسان وانسانية محققة للطبيعة» \* . وبما أن مثل هذه العلاقة يمكن أن تتواجد فقط في المجتمع فان المجتمع كله لا «جزء» المستقل فقط هو الذى يشكل ميدان التطور الحضارى . ان علاقة الانسان بالطبيعة والتي يمكن على أساسها الحكم على «درجة الحضارة العامة للانسان» تنكشف مباشرة وعلى هذا الشكل كعلاقته بالناس الآخرين وكعلاقة اجتماعية . لذلك فانه في حال العلاقة المتبادلة بين المجتمع والحضارة تبدأ الماركسية لابل مقابلة هذه المقولات فيما بينها بل بتحديد وحدتها الملتحمة وتوافقها .

غير أن الماركسية لاتفهم هذه الوحدة بشكل مجرد بل تاريخى لأنها تصبح ممكنة في التاريخ لا بصورة فورية بل فقط في تلك المرحلة حيث ينطبق مباشرة التطور الاجتماعى مع تطور الانسان نفسه . وبقدر ما يستثنى تطور المجتمع من نفسه تطور الانسان فانه يجد نفسه «خارج اطار» الحضارة . وتحصل العلاقات الاجتماعية آنذاك لا على وظيفة الانتاج الذاتى والتطور الذاتى للناس (أى وظيفة حضارية) بل على وظيفة انتاج «الأشياء» أو

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١١٨ .



«الافكار» بصورتها المنعزلة عن الانسان . وبهذه الصفة تصبح العلاقات الاجتماعية موضوعا للتحليل الاقتصادي أو الاجتماعي . وكشرط منهجي لتجاوز هذا الانقطاع الى يمكن فقط أن يكون تحويل العلاقات الاجتماعية الى موضوع للبحث الاجتماعي التاريخي (أو النقدي العلمي - وهذا نفس الشيء) والذي يعتبر تحليل ماركس للنظام الرأسمالي كنموذج كلاسيكي له .

كيف ، اذن ، تنكشف في هذا التحليل مشكلة النسبة بين المجتمع والحضارة ؟

ان الطابع الاجتماعي للنشاط البشري ، كما ذكرنا ، يحصل لأول مرة على شكل مظهر عام (متكامل) ومتحرر من المحدودية الطبيعية الاولى في مرحلة تطور الانتاج الرأسمالي . وفي هذه المرحلة التاريخية بالذات يجري لأول مرة خلق شروط «تبادل النشاط» المتكامل بين الناس أثناء عملية الانتاج وكذلك شروط التملك الكامل من قبلهم لقوى الطبيعة . « . . . ان الرأسمال فقط هو الذي يخلق المجتمع البرجوازي والامتلاك الكامل من قبل أعضاء هذا المجتمع للطبيعة وللرابطة الاجتماعية نفسها» \* . وأثناء اخضاع عملية الانتاج يبدى الرأسمال تأثيرا ثوريا على كل النمط القديم في الحياة وفي تفكير الناس المرتكز على «التطور المحلي للبشرية» و«الانحناء الموسوس أمام الطبيعة» . ويشير ماركس الى أن «الطبيعة في الرأسمالية تصبح فقط عبارة عن شيء لأجل الإنسان

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٣٨٧ .

وحاجة مفيدة فقط . ويقنع الناس عن الاعتراف بها  
كقوة ضاغطة . . . » \* .

ان حاجة رأس المال الى توسيع حدوده باستمرار  
هذه الحاجة التي تفترض تطور الانتاج الاجتماعى من  
جميع الجوانب والتبادل والاستهلاك ، تبدو فى النهاية  
مظهرا لاتجاه حضارى تاريخى اكثر عمومية الا وهو  
الاتجاه لتعميم الوجود الاجتماعى للانسان وهذا يعنى  
تعميم الانسان نفسه . وفى الرأسمالية بالذات يجرى  
لاول مرة خلق المقدمات الموضوعية من أجل صياغة  
(تنمية) الانسان ذى صفات اجتماعية اكثر تطورا  
وغنى ، الانسان القادر على الدخول فى روابط متنوعة مع  
الطبيعة المحيطة والناس الآخرين . «ان تنمية كل صفات  
الانسان الاجتماعى وانتاجه كفرد له صفات وروابط  
أكثر غنى بقدر الامكان وكذلك تكون متطلباته - أى  
انتاج الانسان كثرة عمومية ومتكاملة للمجتمع بقدر  
الامكان (لأنه من أجل استخدام العديد من الأشياء يجب  
على الانسان أن يكون قادرا على استخدامها - أى يجب  
أن يكون على درجة عالية من الحضارة) - كل هذا يعتبر  
شروطا للانتاج المعتمد على رأس المال» \* \* .

ان الاتجاه التاريخى العام نحو تعميم الوجود  
الاجتماعى للانسان وتطور روابطه الاجتماعية وعلاقاته  
المتعددة الجوانب يظهر واضحا ضمن اطار الانتاج  
الرأسمالى ويشكل أساسا لما سماه ماركس بالتأثير  
التمدنى للرأسمال . «ووفقا لاتجاهه هذا يقوم الرأسمال

---

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ،  
القسم الاول ، ص ٣٨٧ .

\* \* نفس المرجع ، ص ٣٨٦ .

باجتياز الضيق القومى والخرافات القومية وتأليه الطبيعة والتلبية التقليدية المختالة المغلقة ضمن حدود معينة للمتطلبات الحالية واعادة انتاج النمط القديم للحياة . ان الرأسمال يقف موقفا مخربا من كل هذا وهو دائما يثور كل ذلك ويحطم كل العقبات التى تعرقل تطور القوى الانتاجية وتوسيع المتطلبات وتنوع الانتاج واستغلال القوى الطبيعية والروحية والتبادل بها» \* .

ان الاتجاه المذكور لا يدخل مطلقا فى اطار التطور الرأسمالى ولا ينتهى عند هذا التطور . انه فقط يظهر لأول مرة فى عهد الرأسمالية اذ يبرز على صورة مقياس يعتبر مثاليا أكثر منه على صورة حالة واقعية . ان سعى الرأسمال وراء التعميم واجتياز أية حدود مفروضة على الانسان من قبل الشروط الانتاجية القديمة المحدودة يجد عقبات ناشئة عن طبيعة الرأسمال نفسها . وبنتيجة ذلك فان «الانتاج الرأسمالى يتحرك ضمن المتناقضات التى يجتازها باستمرار كما يجرى وضعها باستمرار» \* \* . ويمكن القول ان عملية تعميم القوى والعلاقات البشرية تبرز فى الرأسمالية فقط على شكل اتجاه هثالى لا يجرى تحقيقه حتى النهاية أبدا . ويتحقق هذا الاتجاه حتى النهاية فقط فى شرط ابعاد واسقاط نظام العلاقات الرأسمالية . «ان ذلك التعميم الذى يسعى اليه الرأسمال سعيا حثيثا يعثر فى طبيعته الخاصة على تلك الحدود التى تجبر فى مرحلة معينة من التطور الرأسمالى على ادراك أن أقصى حد لهذا الاتجاه

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٣٨٧ .

\* \* ماركس وانجلس . نفس المرجع ، ص ٣٨٧ .

هو الرأسمال نفسه - وهذه الحدود نفسها هي التي ستدفع الناس لأن يحطموا الرأسمال بواسطة الرأسمال نفسه» \* .

وفي تحليله للانتاج الرأسمالى لم يثبت ماركس فقط الطابع العمومى لتطور القوى الانتاجية الاجتماعية - وهذا يعنى الروابط الاجتماعية أيضا كمحتوى فعلى للرسالة المدنية التى يحملها الرأسمال فى التاريخ - بل وأثبت أيضا انفصال هذه القوى عن الانسان ككائن منتج . . . ان جميع نجاحات المدنية - وبكلمات أخرى - ان أية زيادة فى القوى المنتجة الاجتماعية - او اذا أردتم - القوى المنتجة للكبح نفسه . . . لا تغنى العامل بل تغنى الرأسمال وبالتالى فانها تزيد من تلك القوة التى تسيطر على الكبح وتزيد من القوة المنتجة للرأسمال» \* \* . وعلى هذا الشكل فان الطابع الاجتماعى والمحتوى الاجتماعى للنشاط الانسانى يحصلان فى الرأسمالية على صورة مختلفة عن تطور الانسان نفسه - صورة لقوة الرأسمال المعارضة له والغريبة عنه . وهنا تكمن الصورة المحدودة اجتماعيا (والغريبة اجتماعيا) لوجود وتطور الحضارة فى مرحلة التاريخ الرأسمالية . أين ، اذن ، تكمن بالضبط المحدودية الاجتماعية للتطور الحضارى فى الرأسمالية ؟

ان المقدمة الضرورية لنشوء طريقة الانتاج الرأسمالية كما هو معلوم هى انفصال المنتج عن وسائل الانتاج ، الانقطاع بين شروط الكبح الموضوعية

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٣٨٧ .

\* \* نفس المرجع ، ص ٢٦١ .

والذاتية التى كانت قبل ذلك موجودة فى حالة وحدة مباشرة .

ويمكن أن تتحقق الوحدة بين الكدح (كشرط ذاتى) وشروطه الموضوعية فى هذه الحالة فقط عن طريق شراء وبيع القوة العاملة وتحويلها الى سلعة من نوع خاص . وبما أن القوة العاملة يشتريها الرأسمالى من السوق فانها موظفة فى عملية الانتاج على شكل شىء مستقل عن شخصية العامل وعلى شكل قوة منتجة للرأسمال لا للعامل . ومع أن العامل فى أثناء عملية الكدح يصرف قوته العاملة الخاصة به فانه يصرفها كما لو أنها لا تخصه شخصيا بل وكأنها قوة غريبة عنه . وبكلمات أخرى فى أثناء عملية الانتاج لا يشارك العامل كشخصية بل كشيء ؛ أما ذاته النشيطة فانها تتمثل هنا كشرط أشياءى للانتاج بشكل بحت . وعلى العكس فان العامل كشخصية يكون خارجا عن عملية الانتاج ومضادا لها . وهنا كما أشار ماركس وانجلس يكمن «التضاد بين شخصية بروليتارى مستقل ما وبين الكدح - هذا الشرط الحياتى المفروض عليه . . .» \* .

ان فصل الكدح عن شخصية العامل أو حسب اصطلاح استعمله ماركس فى أعماله المبكرة - ان «تغريب الكدح» هو فى النهاية تغريب الانسان عن جوهره الاجتماعى وعن نفسه كذات للنشاط . وبالنتيجة فان «تغريب الكدح» هو «التغريب الذاتى للانسان» : وهنا بقدر ما يحتك الانسان احتكاكا نشيطا مع الطبيعة فانه يفقد الطبيعة كموضوع لنشاطه ويفقد نفسه

---

\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٨٤ .

كذات لها . وأثناء وجوده النشيط يفقد «جوهرة الانسانى» ويرى رسالته الانسانية خارج إطار نشاطه الخاص «فقط عند تنفيذ وظائفه الحيوانية» اى فى الاكل والشرب الخ . . . «ان ما يتميز به الحيوان يصبح من نصيب الانسان ويتحول ما يتميز به الانسان الى ما يتميز به الحيوان» \* .

ان الوحدة النشيطة بين الانسان والطبيعة واثبات الذات العمل (عن طريق الصناعة والتقنية) والنظرى (عن طريق العلم) تتحول هنا الى عزلة عن الطبيعة لدرجة أنه يفقد الطبيعة لا كوسيلة للكبح فقط بل وكوسيلة للحياة أيضا . وبقدر ما يحصل نشاطه فى هذه الظروف على طابع اجتماعى فانه هو نفسه ينحدر الى مستوى القوة الطبيعية الفيزيائية الملموسة الاشياء البحتة . وبالنتيجة فان الكبح الذى هو المظهر الجوهري للبداية الانسانية يحول ما يتفوق به الانسان على الحيوان الى «شئ سلبى» \* \* . وعند ادخال الانسان فى عملية الانتاج كشئ فقط (لا كشخصية) فان الرأسمالية بهذا تضيف على النشاط البشرى وكذلك على العلاقات المنعقدة فى عملية النشاط طابعا أشياءيا بحتا : فالعلاقات الاجتماعية تصبح «لا علاقات اجتماعية مباشرة بين الاشخاص فى كدحهم ، بل على العكس ، علاقات أشياءية

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ٩١ .

\* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ٩٤ .

للاشخاص وعلاقات اجتماعية للأشياء» \* . ويمكن القول أن الانسان فى الرأس مالية يقدم فى الانتاج وفى العلاقات الاجتماعية وبشكل عام فى عملية حياته الاجتماعية لا على مستوى الشخصية بل على مستوى الشئ . «ان الطابع الاجتماعى للنشاط والشكل الاجتماعى للنتاج ومشاركة الفرد فى الانتاج ، كل هذا يظهر هنا كشئ غريب عن الأفراد وكحاجة اشياءية : لا كعلاقة الأفراد مع بعضهم البعض بل كخضوعهم للعلاقات الموجودة بشكل مستقل عنهم والناشئة عن اصطدام الأفراد اللامبالين مع بعضهم البعض . ان التبادل العام للنشاط والنتاج والذى أصبح شرطاً حياتياً لكل فرد مستقل والرابطة فيما بينهم ، كل هذا يبدو للأفراد انفسهم غريباً ومستقلاً عنهم وكشئ ما» \* \* . وبالتالى فان الحضارة تبدو هنا لا كتطور شخصية الفرد المشارك فى الانتاج بل فقط كتطور للثروة المادية التى أنتجها هو . وفى حالة «تغريب الكدح» تصبح الحضارة تعبيراً عن القوة الاجتماعية وعن قيمة الأشياء ولا على الإطلاق تعبيراً عن الناس الذين شاركوا فى خلق انتاج هذه الأشياء . « . . . كلما كثرت القيم التى يصنعها (أى العامل - المؤلف) نقصت بذلك قيمته هو وفقد محاسنه . وكلما كان نتاجه مصاغ بشكل أحسن كلما أصبح العامل نفسه مشوهاً أكثر . وكلما كان الشئ المصنوع من قبله حضارياً أكثر كلما أصبح العامل

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٨٣ .

\* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ١٠٠ .

أكثر شبها بالبربرى . وكلما أصبح الكدح أكثر قوة  
فان العامل يصبح أكثر ضعفا . وكلما تعقد العمل الذى  
ينفذه كلما تعرض العامل نفسه للافقار الذهنى  
والتقييد من قبل الطبيعة اكثر» \* .

وفى هذا التناقض المستمر بين الشراء المادى  
للمجتمع وبين فقر الانسان (المادى والروحى) وأيضا بين  
الحضارة السامية للأشياء المصنوعة ولا حضارة الناس  
الذين يصنعون هذه الأشياء - ضمن هذا التناقض  
يتحرك المجتمع الرأسمالى كله كما أشار الى ذلك أكثر  
من مرة كلاسيكيو الماركسية . وقد سمى كارل ماركس  
«قانونا لكل التاريخ حتى الوقت الحاضر» تلك «الحالة  
التي لا تقبل الجدل» والتي حسبها «بقدر ما يجرى التطور  
الاجتماعى للكدح وبالتالي يصبح الكدح منبععا  
للشراء والحضارة - يتطور الفقر والحرمان من جهة العامل  
والشراء والحضارة من جهة غير العامل» \* \* . ان تمرکز  
الحضارة فى قطب واحد من المجتمع البرجوازى على شكل  
تراكم هائل للأشياء التي تشمل المنشآت الصناعية  
والتقنية ، والمعرفة العلمية ومنجزات الفن الخ . ، يولد  
على القطب الثانى فقرا روحيا وفراغا معنويا للإنسان .  
ان الهوة بين «عالم الأشياء» وعالم الانسان وكذلك  
بين الثروة الاشياءية للمجتمع ومنتجها المباشرين ،  
هذه الهوة تعنى فى النهاية التمزق الداخلى للانسان  
وكذلك الهوة بينه وبين نفسه ككائن اجتماعى ، وهى

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ،  
ص ٨٩ .

\* \* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ١٩ ،  
ص ١٥ .



تشكل التناقض الرئيسى للمرحلة التاريخية المؤسسة على الطريقة الرأسمالية فى الانتاج . ويبحث ماركس فى هذا التناقض فى مفاهيم علم الاقتصاد لأنه يعتبر نتيجة العلاقات بين الكدح والرأسمال . غير ان هذا التناقض هو قانون للحركة الحضارية فى المجتمع البرجوازى عدا عن كونه قانونا للحركة الاقتصادية وهو سبب للطابع الاجتماعى المحدود لهذه الحركة .

ان واقع أن تطور الحضارة (الانسان نفسه) يتحقق فى الرأسمالية على شكل اشياء يضافى على الحضارة طابع القوة المجردة اجتماعيا والاشخصية وخارجة عن الفردية . ومع أن الحضارة تحصل هنا على شكل رابطة اجتماعية عامة متحررة من حدودها الطبيعية السابقة ، الا أن هذه الرابطة بما أنها غريبة عن الانسان تفقد مغزاها ومعناها الحضاريين الخاصين . وتنشأ حالة متناقضة جدا ولا معقولة : فبقدر ما تحصل الحضارة على شكل اجتماعى - أى شكل القوى المنتجة الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية والادراك الاجتماعى فانها بذلك لا تعود حضارة أى لا تعود تلك القوة وتلك العلاقات والادراك للأفراد أنفسهم . ان الرابطة الاجتماعية التى تنفى من نفسها تطور «الفردية الغنية» تبدو هنا «كشكل سلبى» لوجود الحضارة وكطريقة لتطورها تصبح بنفس الوقت نفيا ذاتيا للحضارة .

ان «الرسالة المدنية للرأسمال» تكمن اذا فى صياغة تلك الرابطة الاجتماعية والتجمع الاجتماعى للناس والذى بما أنه متحرر من الحدود الطبيعية فانه بذلك يكون متحررا من الأفراد المنجرين الى تلك الرابطة . وتحصل الرابطة بذلك على طابع

مستقل وأشياءى حر بالنسبة للأفراد . وبالمقارنة مع أشكال المعاشرة السابقة تعتبر هذه الرابطة بلا شك خطوة الى الأمام على طريق التطور الحضارى للبشرية لأنها هى التى حررت الناس من تقيدهم الخالص بالشروط الطبيعية . ولكن من الجهة الأخرى بما أنها تعتبر شكلا مجردا لوحدة الناس ولا مباليا لفرديتهم فانها بنفس الوقت قوة معادية للحضارة ومحطمة للموحدة الأولية (وان كانت محدودة) بين الانسان والطبيعة والمجتمع . وعلى هذا الشكل فان دور الرأسمالية فى التقدم الحضارى هو دور مزدوج ومتناقض . اذ أثناء تطویر وتعميم قوى الانسان المنتجة - المادية والروحية - على مستوى المجتمع كله فان الرأسمالية بنفس الوقت تصل الى النهاية المنطقية بالهوة التى تفصل هذه القوى عن الانسان نفسه وتحولها الى قوى عامة لاختضاعه واستغلاله . وتصبح نتائج مجمل التطور الحضارى ملكا للرأسمال لا للانسان . وبالتالي فان الرأسمال يصبح متمتعا بصفة الذاتية الأصلية فى الوقت الذى يعتبر فيه الانسان مجرد موضوع لتأثيره واستخدامه . كما لو أن الناس والأشياء يتبادلون الأدوار : بقدر ما يفقد الانسان قوته الحقيقية فان هذه القوة تصبح قوة الأشياء . وهنا على الخصوص تكمن المحدودية الاجتماعية للتطور الحضارى فى المجتمع البرجوازی .

ان مثل هذه المحدودية تعتبر نتيجة مباشرة للانقطاع بين المجتمع وبين الأفراد الذين يشكلونه . وفى تركيب المجتمع الرأسمالى يحصل أى تشکل مادی وروحى على وظيفة اجتماعية مضادة تماما لمعناه الحضارى . لذلك فان المجتمع نفسه يكون مدروكا هنا كنظام

للعلاقات والمؤسسات واقع خارج نطاق تطوره الحضارى  
الخاص وكميدان للوجود البشرى يختلف عن الحضارة .  
ان الاختلاف بين المجتمع والحضارة من وجهة النظر  
العلمية يعتبر ، اذا تعبيرا لا عن حدود فاصلة مجردة ما  
بل تعبيرا عن الطابع المعين تاريخيا والمحدود اجتماعيا  
للتطور الحضارى فى شروط الرأسمالية .

ان طابع التغريب للحضارة فى الرأسمالية يكشف  
عن نفسه على مستوى الانتاج المادى وكذلك على  
مستوى الانتاج الروحى أيضا . ومن الخطأ النظر الى  
الميدان الروحى فى الرأسمالية كمجال للحضارة يختلف  
فى هذا المعنى عن الميدان المادى . وان الاتجاه الذى  
يتميز به تطور الحضارة فى المجتمع الرأسمالى يكون فعلا  
بنفس القدر فى الميدان المادى والروحى لنشاط الناس  
ويولد فى كلتا الحالتين ذاك التناقض بين الاجتماعى  
والحضارى الذى ذكرناه سابقا . وفى المجال الروحى يظهر  
هذا الاتجاه أولا فى أن «انتاج الادراك» يعتبر هنا وظيفة  
لجزء خاص «ايدىولوجى» من المجتمع ويخضع هذا  
الجزء الى مراقبة مباشرة من قبل الطبقة المسيطرة . وفى  
هذا المعنى فان هذا الانتاج هو انتاج ادراك الطبقة  
المسيطرة التى تحقق سلطتها لا فى ميدان الانتاج المادى  
والنشاط السياسى فحسب بل وفى ميدان الفكر أيضا .  
«ان الأفراد الذين يشكلون الطبقة المسيطرة ذوو ادراك  
أيضا ، اذا فهم يفكرون . وبما أنهم يسيطرون كطبقة  
ويعينون هذه المرحلة التاريخية بكل حجمها فمن الطبيعى  
أنهم يصنعون ذلك فى جميع مجالاتها أى أنهم يسيطرون  
أيضا كمفكرين ومنتجين للفكر وهم يضبطون انتاج

وتوزيع الأفكار في عصرهم وهذا يعنى أن أفكارهم هي الأفكار المسيطرة في العصر» \* .

ان الطابع التغريبي للنشاط الروحي في الرأسمالية يظهر أيضا في أن النشاط الروحي لا يعتبر هنا انتاجا للناس المدركين والمالكين الحقيقيين للثروة الروحية في المجتمع بل انتاجا للأفكار والادراك في عزلته عن الأحاسيس والأفكار والتصورات للأفراد الموجودين في الواقع . ان ادراك الجزء المسيطر في المجتمع يتحول الى «ادراك بشكل عام» والى ادراك مجرد يحصل هنا على وجود حر ومستقل عن طبقات المجتمع الفعالة عمليا . ومثما تحصل الأشياء في الانتاج المادى على حياة مستقلة فان الأفكار في الانتاج الروحي تحصل أيضا على مثل هذا الاستقلال وكذلك ثمرات النشاط الفكرى للانسان . ان سيطرة الأشياء والعلاقات الأشياءية على الافراد الواقعيين في ميدان حياتهم العملية يضاف اليها سيطرة الأفكار في ميدان الحياة الروحية .

يمكن ايضا هذه الموضوعة بشكل جيد على مثال العلم . ان علاقة الانسان بالعلم في المجتمع الرأسمالى تكشف بوضوح زائد طابع التطور الحضارى الذى يتميز به هذا المجتمع وتكشف أيضا كنه الحضارة في مظهرها البرجوازى . ان تحليل هذه العلاقة هام جدا لأنه في العلم بالضبط رأى مفكرو العصر الحديث القوة المصيغة والحضارية الرئيسية والقادرة على حل مسألة تربية الفرد المتكامل والغنى روحيا كذات للتطور الاجتماعى .

---

\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٥٩ .

ان الاستخدام العملى لنتائج التطور العلمى فى  
الرأسمالية ينفى كل الآمال التى ربطها الادراك الفلسفى  
بالعلم . فاذا كان العقل العلمى فى البناءات الفلسفية  
يلعب دور القوة المركزية الرابطة والتى توحد الناس فى  
انسجام عام فانه على الصعيد العملى للتطور العلمى  
الصناعى البرجوازى يؤدى العقل العلمى  
باستمرار الى وحدة لا يبقى للانسان فيها مكان  
تقريباً .

وقد ركز ماركس على أنه بقدر ما يتحول العلم الى  
قوة منتجة للرأسمال فانه «بنفس الوقت يجرى فصل  
العلم كالعالم المستخدم فى الانتاج من الكسح  
المباشر . . .» \* . وكلما زاد اكتشاف العلم فى المجتمع  
الرأسمالى لقيمتة المعلية كلما انعزل عن نشاط العامل  
واصبح فى نظام تقسيم العمل شكلا خاصا ومهنيا  
للسياط (« . . . الاختراع يصبح مهنة خاصة» \* ) .  
وكنتيجة ايجابية التمهين النشاط العلمى ، يصبح  
ذلك المقياس فى التطور والاستخدام المدرك للحقائق  
العلمية فى الانتاج ، هذا المقياس الذى لم يكن معروفا  
سابقا . غير أنه فى شروط اخضاع العلم الى الرأسمال  
يصبح لهذه العملية تأثير سلبي معين . اذ قبل كل  
شئ تؤثر على النشاط العلمى ذاته الذى يصبح أكثر  
تطبيقية وضيقا ويكتسب طابعا موحها براغماتيا (اتجاه  
فى الفلسفة البرجوازية ينفى الحقيقة الموضوعية ويضع

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٧ ،  
ص ٥٥٤ .

\* \* نفس المرجع ، ص ٥٥٦ .

مكانها حقيقة المنفعة - المترجم) ويتحقق تطور العلم في الرأسمالية عن طريق «استغلال العلم» المباشر وعن طريق استخدامه «كوسيلة لانتاج الثروة ووسيلة للثراء» \* . «بما أن العلوم الطبيعية تستخدم من قبل الرأسمال كوسيلة للثراء وبذلك تصبح هي نفسها وسيلة لاثراء من يطور العلم - فان ناس العلم ينافسون بعضهم البعض في البحث عن استخدامات عملية لهذه العلوم» \* \* . ان القيمة العملية للعلم تقاس هنا بمؤشرات اقتصادية محضة وبمقاييس ما يجلبه من دخل وأرباح . وان قيمته التاريخية والحضارية الحقيقية تنتقل في أحسن الأحوال الى الخلفية .

ويؤثر فصل العلم عن الكدح تأثيرا سلبيا بشكل أكثر على طابع الكدح نفسه . فاذا كان «الحجم المحدود للمعارف والتجربة مرتبطا ارتباطا مباشرا مع الكدح نفسه في مراحل الانتاج السابقة ولم يتطور بشكل القوة المستقلة عنه» \* \* \* (تعتبر هذه الرابطة عن نفسها من خلال المعلومات المنقولة تقليديا والمهارات والوصفات والملاحظات وأسرار المهارة المهنية الخ .) ، فان استخدام العلم في عملية الانتاج الرأسمالية يعتمد «على فصل الكوامن الروحية لهذه العملية عن المعارف والمعلومات والمهارات التي يتمتع بها العامل المستقل . . . . ويتطابق مع اخماد أى تطور عقلي على

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٧ ، ص ٥٥٤ .

\* \* نفس المرجع ، ص ٥٥٦ .

\* \* \* نفس المرجع ، ص ٥٥٤ .

طول هذه العملية» \* . ويصبح كدح العامل فاقد لقيمته الذكائية ويحول اكثر فاكثرا الى مجرد صرف لطاقته الجسدية . «في الحقيقة - كما يشير ماركس - تتشكل عندئذ مجموعة صغيرة من العمال ذوي المهارة الأكبر ، غير أن عددهم لا يمكن مقارنته بعدد الجماهير «المحرومة من المعرفة» . . . من العمال» \* \* .

ان استقطاب الكدح الذهني والبدني الذي تتميز به الرأسمالية يبقى حتى في المرحلة التالية من التطور الصناعي ايضا مهما كان هذا يبدو غير مألوف ، حيث تنشأ تحت تأثير الثورة العلمية التقنية حاجة موضوعية في توحيد الكدح مع العلم (لا كمجموعة من المعلومات والمهارات التجريبية بل كنظام للمعرفة مجزأ ومنتوج بشكل واع .) . وتعتبر مثل هذه الحاجة نتيجة حتمية لتطور الانتاج المادي ذاته وقاعدته التكنولوجية الجديدة نوعيا التي تتطلب من أجل تأدية وظائفها بشكل طبيعي كدحا أكثر مهارة . وبحساب هذه الحاجة فان الرأسمالية مضطرة (قياسا للتقدم العلمي والتقني) الى رفع مستوى تثقيف العمال الى هذه الدرجة أو تلك وكذلك الى صرف وسائل أكثر من أجل تحضيرهم المهني . غير أن هذه الحالة لا تلغي الطابع التغريبي للعلم . وذلك لأن اتحاد الانسان مع العلم في تركيب الانتاج الرأسمالي ينتظم لا عن طريق حاجة الأفراد أنفسهم في التطور الذاتي والاغناء الابداعي الذاتي بل عن طريق أهداف خارجية وغريبة عنهم نحو نمو الربح الرأسمالي . ان تماشي العامل مع

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٧ ، ص ٥٥٥ .

\* \* نفس المرجع .

المعرفة يصبح فى هذه الحالة أيضا مجرد وسيلة لاستخدامه الفعال أكثر كقوة منتجة للرأسمال .

وبالموافقة فان العلم أيضا يجرى تقبله من قبل أعضاء المجتمع البرجوازى البسيطين لا كشرط لنموهم الحضارى الخاص بل كعنصر اضطرارى واحيانا مقيد لنشاطهم المباشر وكشرط للكبح مفروض عليهم . ان امكانيات العلم التحويلية الاجتماعية والمصيغة للحضارة تظهر خارج حدود المساعى الحقيقية للأفراد الفعالين عمليا وتبدو لهم كعمل بعيد عنهم جدا . والاهتمام بالعلم على مستوى الجماهير ، حسب الدرجة التى ينشأ بها فى هذه الحالة يكون مدفوعا كقاعدة بدوافع براغماتية للربح المادى المحض والشهرة الاجتماعية والرغبة فى الحصول على ذلك الحد الأدنى والضرورى من المعرفة الذى يكفى لأجل تنفيذ وظيفة انتاجية أو أى وظيفة أخرى مفروضة اجتماعيا . ان السعى للحصول على عمل براتب أكبر ولشغل مكان أعلى فى سلم الدرجات الاجتماعية والتمسك بسطح الحياة دون الوقوع تحت مكابس التنافس القاسى من قبل الآخرين فى النضال من أجل «مكان تحت الشمس» - هذا هو الدافع الحاسم للحصول على التعليم بالنسبة لأغلبية الناس فى بلاد الرأسمال .

وعلى هذا الشكل لا يجوز مطلقا تسمية الوظيفة التى يحصل عليها العلم فى تركيب الانتاج الرأسمالى بأنها حضارة : فالعلم يخدم هنا لا مسألة التطور الروحى والاغناء الابداعى للأفراد بل يخدم استغلالهم كقوى منتجة للرأسمال . وعلى المستوى العملى البحث فان الحاجة للعلم تبرز وتدرج هنا كحاجة فى ادارة



الاقتصاد الرأسمالى الأكثر عقلانية وكذلك كحاجة للوسائل الأكثر فعالية من أجل التراكم الرأسمالى . وتستخدم المعرفة بشكل متزايد كوسيلة للضبط والتحكم الاجتماعيين بالانتاج الاجتماعى .

ومن الطبيعى ان التنظيم العقلانى للانتاج الاجتماعى ومجمل ميدان الحياة الاجتماعية فى الرأسمالية لا يغير من التركيب الطبقي والسياسى الاجتماعى للمجتمع الرأسمالى ولكنه يغير بشكل جوهري طابع تلك الطرق التى يثبت من خلالها الرأسمال سلطته على الناس . ان المؤسسات الاحتكارية الضخمة التى حلت محل المساعى المتفرقة والفردية لرجال الأعمال الأحرار والتى نظمت عقليا كدح جيش هائل من الاختصاصيين من مختلف المهن والمهارات لم تغير من محتوى وطابع الأهداف الاقتصادية الرئيسية للانتاج الرأسمالى . ومع ذلك فان هذه الأهداف حين تدفع عملية العقلانية فى المجتمع البرجوازى فانها تضيف على هذه العملية طابعا طبقيًا واضحًا جدا .

ان دور المعرفة الاجتماعى والمنظم والموجه كما يظهر على الصعيد العملى للتطور الرأسمالى يختلف اختلافا تاما عن قواعد السلوك الحياتية التقليدية والطوقسية والدينية المهيمنة فى المراحل المبكرة للتطور الاجتماعى والتى تبقى على شكل بقايا مظاهر وان كانت ملموسة فى ضواحي المجتمع البرجوازى . وبخلاف هذه القواعد المتحكمة بتصرف الانسان عن طريق التوجه الى جهات وجوده الشخصية الخاصة والنفسية والعاطفية والتى تربط الفرد بالأشكال التقليدية للحياة من خلال نظام الرموز والفيتيشات

(الأشياء المعبودة - المترجم) وأشبه الصور والأوهام الفكرية المؤثرة على «روحه» ، فإن المعرفة كوسيلة للتنظيم الاجتماعى تقوم بتنظيم ميدان تصرف الانسان الموضوعى وعديم الشخصية قبل كل شىء وكأن يجرى على هذا الشكل وضع الخط الفاصل بين تلك الوجوه للوجود الانسانى والمحدودة موضوعيا بواسطة موضوعات ضرورية لكل الاجتماعى وبين المساعى الفردية النفسية لشخصية مستقلة ما .

واذا كانت المعرفة فى التصورات الكلاسيكية تقوم بوظيفة الصياغة النظرية للقناعات الداخلية والمعتقدات والموضوعات التقييمية للانسان قبل كل شىء وكذلك وظيفة «الادراك الذاتى» الذى يكشف له هدف ومغزى وجوده الخاص فان هذه المعرفة على الصعيد العملى الواقعى للتطور الرأسمالى تصبح وسيلة للتنظيم الشكلى والتكييف العقلانى لأفعال الانسان الهادفة نحو حل المهام البراغمية المعينة وهى تعمم نموذج وطريقة تصرفه الاجتماعى ودخوله الى الرابطة الاجتماعية . وتحصل الأشكال المتنوعة للمعارف السائدة فى المجتمع البرجوازى بالنسبة للفرد المستقل على طابع عملياتى وتطبيقاتى نفعية . وتصبح المعرفة لا كشرط فهم الفرد للحالة الواقعية بقدر ما هى علامة مميزة توجهه ضمن هذه الحالة وتشير له الى حدود تصرفاته المحتملة والمستحقة .

ان الفصل بين الجانب الموضوعى الاجتماعى والمضبوط بواسطة المعرفة وبين الجانب الداخلى النفسى للوجود البشرى يعانىة الادراك البرجوازى المعاصر كتناقض أساسى لذلك النموذج من الحضارة المتولد

على قاعدة التطور العلمى والتقنى . وتستبدل ثقته السابقة فى قدرة العقل العلمى على حل المشاكل الانسانية من أجل الارضاء الجماعى - تستبدل بتنبؤات سوداء حول النصر الأكيد للبداية العقلانية التقنية ، عديمة الشخصية وعديمة الروح على مظاهر حياة الانسان الروحية والمعنوية وكذلك تنبؤات عن «آلية» الانسان المحتومة والذى يقع تحت السلطة العامة للتفكير التقنى . ويبدو الانسان فى هذه التنبؤات كضحية لمنجزاته العلمية والتقنية الخاصة ويصبح انتصاره على الطبيعة «كنصر بير» (النصر الذى فى الواقع لا يعتبر نصراً - المترجم) الذى يؤدى الى عبودية جديدة - تقنية .

ان مماثلة العلم فقط مع مجالات المعرفة المستخدمة اجتماعيا وتقنيا وانزاله الى مستوى الوسيلة الادواتية فى تركيب الانتاج البرجوازى والقيادة كل هذا يؤدى لا محال الى الجمع الاصطناعى فى الحضارة الروحية للمجتمع الرأسمالى بين العلم وبين الأشكال الاسطورية وما قبل العلمية للادراك . وفى مظاهرها «المنتخبة» و«الجماهيرية» تعتبر الحضارة البرجوازية خليطاً اصطناعياً بين العلم والاسطورة وجمعا عجيبا وغريبا جدا بين المعرفة الدقيقة والمعتقدات الدينية الخيالية وكذلك بين العقلانية وبين التصوف والايمان بالقوى الخفية وكذلك بين الحساب الدقيق والتنبؤات الطوبوية والتأملات الميتافيزيقية وبين القديم والمعاصر . ان الازدياد الملحوظ واضحا اليوم فى البلاد الرأسمالية فى الأمزجة الدينية والخرافية واللاعقلانية على أرضية الواقع المتحول ماديا وتقنيا يحكى عن أن هذه الأمزجة ذاتها

تعتبر في التركيب الحياتي الروحي للرأسمالية لا مجرد «بقايا الماضي» بل عناصر مفروضة داخليا لهذا التركيب ونتاجة داخليا وذات حمل وظيفي معين . ان هذه الأمزجة المغروسة ايدولوجيا والمروجة بشكل واسع وما يوافقها من موضوعات فكرية مدعومة لأن تعملي بذاتها تلك «الفراغات» في الحياة الروحية للانسان - هذه الفراغات التي تتشكل بنتيجة عقلانية الصعيد العملي الاجتماعي الموجه براغماتيا .

وكرر فعل خاص للمجتمع البرجوازي على الحاجة الملحة في املاء «الفراغ» الروحي المتشكل ، ظهرت «حضارة جماهيرية» . ان زيف هذه الحضارة يكمن في أنها لا تنتج مجالا روحيا أصيلا قادرا على اعطاء الحياة الانسانية في الحالة المتغيرة مغزى ومحتوى بل تنتج وتصيغ الدوافع والاهتمامات للوجود العادي المتولدة عن هذه الحالة وتؤسلبها حسب نماذج روحية حضارية متكونة سابقا . وتأخذ «الحضارة الجماهيرية» في المجتمع البرجوازي على عاتقها اذا وظيفة التصديق الجمالي والأسطوري للصعيد العملي الموجود وتبريراته العاطفية والنفسية والمصالحة معه .

ان المستوى الأخلاقي والجمالي والفكري المنخفض «للحضارة الجماهيرية» والذي يشير اليه عادة الباحثون عبارة عن نتيجة لوظيفتها الاجتماعية فقط والتي تكمن لا في تطوير الأفراد الحر والمتنوع بل في اخضاعهم للنظام الاجتماعي الحاضر وفي ادخالهم الى الرابطة الاجتماعية على مستوى «أدوارهم» الاجتماعية التي ينفذونها في هذا النظام . وبذلك تخدم «الحضارة الجماهيرية» لا مهمة جعل النظام الاجتماعي انسانيا بل

مهمة «جمعية» الأفراد وأقلمتهم مع هذا النظام . ومن المستحيل ان لا نتفق مع النتيجة التى وصل اليها ن . نوفيكوف والتى تؤكد أن «قلب» الحضارة الرمزية» - على شكل «الحضارة الجماهيرية» - الى مجموعة من الخيرات الاستهلاكية لا يعتبر الا تحقيقا كاملا ومتسلسلا لوظيفتها فى التربية الاجتماعية وجمعية الأفراد بروح المجتمع البرجوازي» \* .

ان كل ممارسة تطور «الحضارة الجماهيرية» فى المجتمع الرأسمالى المعاصر يشهد على أن أى مظهر حضارى يقع فى مدار العلاقات والانظمة البرجوازية يحصل على وظيفة اجتماعية معاكسة تماما لمغزاه ومحتواه الفعلى . فالعلم والفن والأخلاق تحمل هنا لا معنى العوامل الروحية لتطور الانسان بل معنى المؤسسات الاجتماعية البحتة التى تخدم مصالح ومتطلبات نظام العلاقات المسيطر . وبذلك فهى تبدو وكأنها موجودة خارج نطاق الحضارة وتصبح عبارة عن أعضاء وحلقات للتنظيم الاجتماعى ولقيادة الناس فقط . ان ذاك الشكل الاجتماعى الذى تحصل عليه هنا الحضارة يكون بنفس الوقت نافيا للحضارة أيضا أى أنه نفى لهدفها الانسانى الفعلى .

وفى منطق التطور الحضارى فى الرأسمالية لا يمكن غض النظر عن الشكل المتطرف لتغريب الحضارة عن الانسان . فهو فى النهاية يعبر عن الانقطاع بين الانسان وشروط كدحه الاجتماعية المتطورة الخاصة

---

\* ن . نوفيكوف . سراب «المجتمع المنظم» . موسكو ، ١٩٧٤ ، ص ١٦٠ .

وكذلك معاشرته ، هذه الشروط التى لا تحصل على قيمة أنسانية أو حضارية بل قيمة «اجتماعية» أشياء مستقلة عن الانسان . ان الاختلاف بين المجتمع والحضارة كما ينكشف فى الحركة التاريخية الواقعية هو فقط مظهر لذلك الانقطاع الذى يصل الى شكله الأسمى فى العلاقة بين الكدح والرأسمال . وبالنتيجة فان هذا الاختلاف هو اظهار للمحدودية التاريخية للمجتمع الرأسمالى نفسه : فالرأسمالية «متحضرة» و«متمدنة» بقدر ما تضى على الشروط الاجتماعية للانتاج مقياسا عاما ولكنها تبقى خارج الحضارة بقدر ما تحول هذه الشروط الى شروط لا لانتاج الانسان بل لانتاج الرأسمال المسيطر عليه . وبالتالى فان الرأسمالية تعبر عن منطق وجود الحضارة فى المجتمع الطبقي التناحرى فى شكله الأقصى وتبرز كمرحلة عليا ونهائية بنفس الوقت «لما قبل التاريخ» البشرى . «ان العلاقات الانتاجية البرجوازية هى آخر شكل تناحرى للعملية الاجتماعية فى الانتاج وهى تناحرية لا فى معنى الصراع الفردى بل فى معنى الصراع النامى من الشروط الاجتماعية لحياة الأفراد . ولكن القوى المنتجة المتطورة فى قلب المجتمع البرجوازى تخلق بنفس الوقت الشروط المادية لحل هذا الصراع . لذلك فان مرحلة مجتمع ما قبل تاريخ البشرية تنتهى بالتشكيلة الاجتماعية البرجوازية» \* .

ارتكز اهتمام ماركس هنا الى الحقيقة الرئيسية

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ١٣ ، ص ٧-٨

لكل التاريخ حتى الوقت الحاضر - الى قيام الرابطة الاجتماعية المتعددة الجوانب بين الأفراد والى خلق شروط معممة لكدحهم وعشرتهم . وبقدر ما أن هذه الرابطة ذات شكل عام فى مرحلة الرأسمالية فان الأخيرة تعتبر مرحلة عليا لمجمل التطور التاريخى السابق (وهذا يعنى الحضارى) . وبقدر ما تصاغ هذه الرابطة فى شروط الصراع الاجتماعى بين الكدح والرأسمال فان الرأسمالية تبرز كمرحلة نهائية «لما قبل تاريخ» البشرية التى تسبق مباشرة التحول نحو التاريخ الحقيقى نحو مرحلة التطور الشيوعى .

وبنتيجة الادراك العلمى والنقدى للأشكال الفانية تاريخيا والمحددة اجتماعيا فى التطور الحضارى فى الرأسمالية ينكشف المحتوى العام لهذا التطور والمغزى الفعلى للحضارة كظاهرة تاريخية عامة .

والحضارة من وجهة النظر هذه ليست مجرد انتاج «للأشياء» «كفوائد» بحثة وليست مجرد انتاج «للادراك» فى أشكاله المجردة بل انتاجا للإنسان نفسه **كانسان اجتماعى** أى انتاجه بكامل غنى الروابط والعلاقات الاجتماعية ومجمل الوجود النشيط المتكامل . ان الفهم النظرى للحضارة يتضمن فى اثبات حقيقة أن القوة المنتجة الاجتماعية المتطورة فى اطار الانتاج الرأسمالى كقوة للرأسمال وكقوة أشياءية من محتواها الفعلى ليست الا **كقوة اجتماعية للإنسان نفسه وكقوته الفعلية وكثروته الفعلية** . وهى تمثل الحضارة بهذه الصفة . ان حقيقة أن الحضارة المفهومة بهذه الطريقة موجودة أولا على شكل تغريبى بالنسبة للأفراد ،

تبرهن على أن «الناس لا يزالون في عملية خلق شروط حياتهم الاجتماعية . . .» \* . وبنفس الوقت فإن الرابطة الاجتماعية للأفراد والمتطورة بشكل عام في عملية حركة التاريخ وكذلك قوتهم المنتجة الاجتماعية المجتمعة ، يجب أن تكون الآن ممتلئة من قبلهم على شكل رابطة اجتماعية وقوة اجتماعية لهم وكذلك يجب أن تحصل على شكل التطور الانساني المباشر . لذلك فإن المهمة النظرية لظهور المحتوى الفعلي للحضارة تنطبق مباشرة مع المهمة العملية للاجتياز الثوري لجميع أشكال التغريب الاجتماعي والتغريب الذاتي للانسان في المجتمع البرجوازي .

يجرى حل هذه المهمة في المرحلة الشيوعية من التاريخ . اذ أنه في هذه المرحلة فقط تنكشف الحضارة لا على الصعيد النظري بل والعمل ايضا كوحدة حقيقية نشيطة بين الانسان والطبيعة من جهة وبين الانسان والمجتمع من جهة اخرى . وتصبح تعبيرا (ويمكن القول مرادفة) لتطور الانسان كذات للتاريخ وكذات لعلاقاتها الخاصة مع الطبيعة والناس الآخرين .

نصل الى نتيجة مختصرة . ان مفهوم «الحضارة» في الآراء الفلسفية التاريخية للماركسية يعنى ذلك الشكل من التطور الاجتماعي للانسان (أى انتاجه الذاتى) الذى يقف مقابل أشكال هذا التطور المحدودة اجتماعيا وطبيعيا على طول مراحل ما قبل الرأسمالية والرأسمالية في التاريخ . ويخدم هذا المفهوم في التحليل العلمى النقدي للانتاج الرأسمالى ، مهمة اظهار

---

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ١٠٥ .



طابع هذا الانتاج الخاص «والفانى» تاريخيا والذي يجعل الانتقال الى طور اكثر علوا في الوجود التاريخى للناس ضروريا . وفي محتواها التاريخى الايجابى تنكشف الحضارة كتطور اجتماعى للانسان يتطابق مع الطابع العام للمقوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية التى يستملكها . ان هذا المحتوى الفعلى للحضارة يحصل على تنفيذ محدد فى عملية بناء المجتمع الشيوعى .

## الرسالة الحضارية للاشتراكية

فى الوصف المبكر للشىوعىة ، يحددها كارل ماركس «كامتلاك حقيقى للجوهر الانسانى من قبل الانسان ومن أجل الانسان» و«كرجوع الانسان الى نفسه كإنسان اجتماعى أى انسانى ، رجوعا كاملا يجرى بصورة واعية ومع المحافظة على كل ثروة التطور السابق» \* .

ان التاريخ هو دائما تاريخ الناس . وفى هذا المعنى لم يكن هناك أبدا أى مجتمع انفصل عنه الانسان كقوة أساسية نشيطة وفعالة . ولكن «لغز» التاريخ السابق يكمن فى أن البداية الانسانية سابقا أظهرت نفسها فى التاريخ كقاعدة على شكل قوى غير خاضعة للإنسان وعدوة له . وحسب أفكار كلاسيكى الماركسية فانه فى عملية التطور الشىوعى فقط يحصل «الجوهر الانسانى» للمجتمع وكذلك «الجوهر الاجتماعى» للإنسان على صورة مباشرة وكلية شاملة لآظهارهما .

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١١٦ .

وحسب هذا التعيين تعتبر الشيوعية تلك المرحلة من التاريخ حيث ينطبق لأول مرة تطور المجتمع مع تطور كل انسان : **فالاقتصاد** يصبح مرادفا **للانسانى** والانسانى بدوره يحصل على شكل اجتماعى مباشر لظهاره . ان الشيوعية هى المجتمع الانسانى بمعنى الكلمة لان اسيااد كل ما نتج من قبل المجتمع **ماديا وروحيا** فى ظل الشيوعية ليس هم «أقوياء العالم» ولا الطبقات صاحبة الامتياز بل جميع أعضاء المجتمع .

ان أعداء الماركسية ميالون الى تصوير الشيوعية على أنها حالة ما للرأى القائل «بنهاية» التاريخ حيث تعطى الشيوعية الدور الختامى والطور النهائى للتطور التاريخى . وحسب تأويلهم فان الشيوعية تتساوى مع وضعية متحجرة فاقدة لأية حركة وحيث لا يبقى للناس الا أن يحصدوا ثمار نشاط الأجيال السابقة . فى الحقيقة تربط الماركسية الشيوعية لا مع تصور حول المرحلة الختامية للتاريخ بل مع تصور حول المرحلة **العليا** للتاريخ ، تلك المرحلة التى لا ينتهى اليها تاريخ البشرية الحقيقى بل يبدأ ابتداء منها . من هنا يجب أن نفهم الموضوع المعروفة لمؤسسى الماركسية عن أن الشيوعية ليست مجرد «حالة» يجب أن تتحقق وليست **مثالا أعلى** يجب ان يقاس به الواقع» بل «هى حركة فعلية تحطم الحالة الراهنة» \* .

---

\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٤٦ .

ان المرحلة الشيوعية فى التاريخ هى شكل متميز مبدئيا لحركة تلك الشروط والمقدمات المادية والروحية فى الوجود البشرى التى تتكـون على مدى التاريخ . ان فضل الماركسية يعود الى أنه على طول العلاقات الاجتماعية للانسانية المتعاقبة فى التاريخ السابق استطاعت الماركسية أن تلمح ذاك العمل الايجابى التاريخى والحضارى الهائل والذى بمغزاه الموضوعى متجه نحو خلق شروط انسانية أصيلة فى الحياة . ان مهمة الشيوعية الخاصة الاجتماعية والحضارية تكمن فى تحقيق الامتلاك العملى من قبل الانسان للقوى المصنوعة تاريخيا لا على أنها قوى معاكسة له أو قوى الملكية الخاصة بل على أنها شروط حياته الانسانية الأصلية .

فالشيوعية على هذا الشكل هى ليست نفيا مجردا لمجمل التاريخ السابق بل هى نتيجة طبيعية له ليست محتفظة فى طياتها على كل شئ قيم صنعته القرون وأجيال الناس فحسب بل ومحولة هذا القيم الى مستوى نوعى آخر للتطور . ولهذا بالضبط تعتبر الشيوعية «حلا للغز التاريخ» . وتحقق الشيوعية رسالتها التاريخية العظيمة فى «رجوع الانسان الى نفسه» وجعله ذات أصيلة للتاريخ والتى تجسد فى نشاطها كل غنى وتنوع العلاقات الاجتماعية - كل هذا تحققه الشيوعية لا عن طريق «النفى المجرد لكل عالم الحضارة والمدنية ولا عن طريق «العودة الى السذاجة غير الطبيعية» . . . للانسان المعدم والفظ والذى لا يملك أية متطلبات» (ويعتبر كل هذا حسب

وصف ماركس ملامح «الشيوعية الفظة» \* ) ، بل عن طريق امتلاك الانسان - ومن أجل الانسان - لشروط وجوده المادية والروحية المتكونة تاريخيا وكذلك عن طريق تحويل هذه الشروط الى منجزات بشرية والى قاعدة للتطور الفردى .  
ان الطرق المحددة لتحقيق هذه المهمة كان قد خطها لينين الذى طور العلم الماركسى حول الحضارة طبقا لعهد التحويل الثورى للعلاقات الاجتماعية الرأسمالية الى علاقات اشتراكية .

### ١ - من الحضارة البرجوازية الى الحضارة الاشتراكية

تشغل مشكلة الحضارة فى التراث النظرى اللينينى مكانا مرموقا . ويمكن أن يكون معنى وطابع طرح هذه المشكلة من قبل لينين مفهوما فقط ضمن الاطار العام للتعالم اللينينية حيث تبرز هذه المشكلة كحلقة هامة جدا فى سلسلة الآراء والاستنتاجات العامة حول حتمية الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية وحول طرق بناء المجتمع الجديد .

ولا توجد فى أعمال لينين وكذلك فى أعمال ماركس وانجلس أية تعريفات نظرية مجردة للحضارة وأية تركيبات افتراضية وتأملية للعملية التاريخية الحضارية . ويمكن فقط عبر منشور التاريخ الحى

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ١١٥ .

بصدماته الداخلية المعقدة واستقطابات قواه الطبقية وصراعا وبركاته الجماهيرية وانفجاراته الثورية ان ينكشف مغزى العمليات الحضارية المتحققة ومنطقها ويمكن تتبع الاتجاهات الرئيسية للتطور الحضارى . ويبقى آنذاك موقف العلاقة الثورية العملية من العالم حاسما وانطلاقا : بما أن مهمة التحويل الثورى والشيوعى للعالم (لا فى الشكل العام ولا فى أقسامه الخاصة) لا يمكن أن تحل خارج الحضارة أو مرورا بجانبها فان مشكلة الحضارة تدخل عضويا فى تركيب النظرية الثورية .

ان وجهة نظر العقلانية الثورية اشترطت أيضا طابع الطريقة اللينينية فى دراسة مسائل الحضارة . فبالنسبة للينين فان الحضارة ليست موضوعا للتأمل الأكاديمى غير المتحمس وهى ليست مجموعة من النواذر الميتة الممتلكة لقيم متحفية وغابرة فقط بل هى عنصر جوهري للحركة التاريخية الواقعية وشرط ضرورى لنضال الجماهير العمل . ان كيان الحضارة الأصيل يكمن لافى القوانين الراكدة ولا فى المخططات الجامدة ولا فى آثار الماضى المتحجرة والتي أضاعت كل رابطة مع الواقع بل فى النشاط الخالق والمحول وفى ابداعية الناس التاريخية . وفقط عندما تصبح الحضارة شرطا لتغيير العالم المحيط من قبل الانسان وتغيير الانسان لنفسه تحصل الحضارة على حياتها الخاصة وتمتلك قيمتها الاجتماعية الحقيقية . بنفس الوقت فان طريقة لينين فى دراسة الحضارة بعيدة كل البعد عن المذهب العمل الضيق والمنفعة السطحية . فالحضارة ليست وسيلة خارجية

براغماتية للوصول الى أى هدف محدد مسبقا ولا يمكن إخضاعها اراديا للمسألة التي لا تطابق محتواها ومغزاها الحقيقيين . ولتطور الحضارة منطقها الخاص ، وان خرق هذا المنطق محفوف بعواقب وخيمة بالنسبة للحضارة نفسها كما وبالنسبة للتوظيف الطبيعى للجسم الاجتماعى كله .

وليس من المهم ما تعطى الحضارة للمجتمع فحسب بل وما يعطى المجتمع للحضارة أيضا ، وبأى قدر يمكن للمجتمع أن يحسب حسابا لمتطلباتها الفعلية ويتناسب معها . ان علاقة المجتمع بالحضارة هو المقياس الأهم لقدرته التاريخية على الحياة . من وجهة النظر هذه ينتج أنه ليس بإمكان كل مجتمع يمتلك حضارة أى يمتلك مجموعة معينة من نتائج التطور المادى والروحى ان يدعى ، بنفس القدر ، بأنه مجتمع حضارى ضمن المعنى التاريخى العام لهذه الكلمة . وكماؤشر جوهري للنضوج الحضارى للمجتمع حسب لينين **يعتبر الوضع العام للأجماهير الكادحة فى نظام الانتاج الاجتماعى** ، وكذلك مستوى دخولهم فى الحياة الاجتماعية السياسية والروحية وكذلك درجة ادراكهم ونشاطهم التاريخى . ان التقدم الحضارى للمجتمع يقاس لا بنتائج نشاط مجموعة ضيقة من المثقفين فقط والذين يمثلون الكدح الفكرى بل يقاس قبل كل شئ بمستوى تطور النشاط التاريخى للشعب وقدرته على الابداع التاريخى المستقل . وبهذا بالضبط حسب لينين - يقاس الاختلاف العميق بين الحضارة البورجوازية والحضارة الاشتراكية .

ان المجتمع القديم المعتمد على عدم المساواة الطبقة وعلى سيطرة الأقلية على الأكثرية كان يعرف طريقتين لتنظيم الحياة الاجتماعية والكبح الاجتماعى . فقد كانت تعنى الطريقة الأولى **ضغطا مباشرا على الجماهير** من قبل الطبقة المنظمة مباشرة ضمن نظام بيروقراطى رئاسى لقيادة الدولة ، ضغطا من قبل الطبقة التى تستخدم من أجل أهدافها كل قدرة جهاز القمع المستخدمى والعسكرى والسياسى . ان هذا النموذج فى تنظيم المجتمع البيروقراطى والملاكى والوظيفى بكل ملامحه الاستبدادية السياسية والذى تختفى منه تقريبا أية علائق للحياة الاجتماعية والحضارية المتطورة للجماهير الهائلة من السكان (وأغلبها من الفلاحين) - هذا النموذج وجد لنفسه تعبيرا كلاسيكيا فى نظام القناة والسلطة المطلقة فى روسيا القيصرية .

بالمقارنة مع هذا النظام أدى طريق التطور الأوروبى الغربى الذى كانت فيه الروابط التجارية النقدية ذات قيمة حاسمة - أدى الى نموذج للتنظيم الاجتماعى أكثر «حضارية» وأكثر «مدنية» . لقد دفعت الرأسمالية بقوة الى الأمام تطور قوى المجتمع المنتجة - المادية والروحية - وأدى الى خلق الصناعة والتقنية والعلم . وكتب لينين يقول : «لقد خلقت الحضارة الرأسمالية انتاجا كبيرا ومصانع وطرقا حديدية وبريدا وهاتفا وغيرها . . . » \* . غير أن كل منجزات الحضارة والمدنية البرجوازيتين هى

---

\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٣ ، ص ٤٤ .



عبارة عن قوة للرأسمال والملكية الخاصة التي يجرى عن طريقها تأكيد سيطرة قوة الرأسمال الاقتصادية والسياسية في المجتمع . «ان جماهير الكادحين في المجتمع البرجوازي . . . كانت تتحكم بها الاقلية ، الملاك ، المشتركون في الملكية الرأسمالية ، الذين حولوا التعليم والعلم - الحصن الأعلى والنور الأعلى للمدنية الرأسمالية - الى أداة للاستغلال والى احتكار وذلك من أجل استعباد الأغلبية الهائلة من الناس» \* .

واذا كان لينين يرى محتوى الحضارة العام في تطوير الجماهير الكادحة على أنها الصانع الحقيقي للتاريخ فان وجود الحضارة في شكلها التاريخي الخاص في مرحلة «ما قبل التاريخ» كان يربطه بنموذج معين للسيطرة الطبقيّة المحققة في الميدان الاقتصادي وفي الميدان السياسي والحياة الروحية أيضا . ان هذا الدور العملي المساعد للحضارة في العلاقة بأهداف الطبقة المسيطرة يضيف عليها طابعا طبقيّا واضحا . وان هذا الطابع مشروط اذا بالوظيفة الاجتماعية للحضارة التي تحولها الى وسيلة لتحقيق مصلحة طبقية معينة والى أداة لسيطرة الأقلية على الاكثرية . ان شكل الحضارة ما قبل البرجوازي والبرجوازي أثناء تطورهما كحضارة للأقلية المسيطرة كانا مرتبطين مباشرة مع الموضوعة الطبقيّة الاساسية لهذه الأقلية للمسك على الجماهير الهائلة من الكادحين في طاعة تامة . ويبدو شكلا الحضارة هذان ضمن هذا المعنى كعنصر ضروري وشرط جوهري لتنظيم مجتمع الملاكين والاقنان والمجتمع البرجوازي متضمنة وسائل

---

\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٧ ، ص ٤٤٤ .

(طرق ومناهج وأساليب) السيطرة الاقتصادية والسياسية والايديولوجية للقمة الاجتماعية المستغلة . ان نصاب هذه الوسائل المتكامل على حساب تطور المجتمع التقنى والعلمى والفنى كان يعتبر أساسا ماديا وروحيا لهذه السيطرة . ففى الرأسمالية تصبح مجموعة عناصر المجتمع المادية والروحية (التقنية والعلم والفن الخ .) موضوعا للامتلاك والاستخدام الطبقيين . لذلك فان الحضارة «كشروط لانتاج الرأسمال» أى كقوة للرأسمال نفسه تحصل على طابع رأسمالى طبقى محدود بغض النظر عن منجزاتها التقنية والعلمية والفنية .

ان العيب الرئيسى للحضارة البرجوازية وجوهرها المحدود طبقيا قد رآه لينين اذن لا فى نتائج العلم والتقنية والانتاج والفن الخ . بحد ذاتها بل قبل كل شئ فى الشكل التغريبي اجتماعيا والمنفصل عن الجماهير الذى تتكون وتتواجد وتستخدم فيه . ان احتكار الأقلية للحضارة وتحويلها الى سلاح لسلطتها واستغلال الأكثرية هو الذى يشكل الصورة البرجوازية لوجود الحضارة . ان التناقض بين المحتوى العام للحضارة وبين شكلها الطبقي الضيق والخاص فى امتلاكها واستخدامها يقع فى أساس التطور الحضارى الرأسمالى كله .

ان هذا التناقض يشكل الصفة المميزة للمدنية البرجوازية . فالأخيرة تعتبر مرحلة عليا وبنفس الوقت ختامية للتطور الحضارى للبشرية الذى يعتمد على اللامساواة الاجتماعية واستغلال طبقة لطبقة أخرى . لقد كتب انجلس عن مراحل

المدنية الثلاث والمتشكلة بواسطة ثلاثة أشكال اساسية لاستعباد الناس الاجتماعى - ألا وهى العبودية والقنانة والكدح المأجور . وبذلك فان مدنية القدماء والعصور الوسطى والبرجوازية تبدو كثلاثة أشكال أساسية للتطور الحضارى فى مجتمع التناحر الطبقي . ويمكن القول أن كلاسيكى الماركسية كانوا يفهمون فى المدنية ذاك النموذج من التطور الحضارى الذى يتحقق على شكل سيطرة طبقية معينة وعلى شكل طبقي متناحر . «بما أن أساس المدنية هو استغلال طبقة لطبقة أخرى فان مجمل تطورها يتحقق فى تناقض دائم . ان كل خطوة للأمام فى الانتاج تعنى بنفس الوقت خطوة الى الوراء لوضع الطبقة المضطهدة أى الأغلبية الساحقة» \* .

فى فلسفة التاريخ البرجوازية ينتشر انتشارا واسعا التصور عن المدنية كقوة معادية مبدئيا للحضارة وكوضعية تاريخية معينة تتميز بأزمة وتفكك وفساد للوحدة الحضارية الأولية . ويجرى تصور المدنية عند ذلك كنهاية للحضارة ومرحلة ختامية لها يحصل عندها فصل نهائى بين الحضارة والانسان وتحويلها الى نظام من التوصيات والأوامر الخارجية واللازمة شكليا والمفروضة اجباريا . وحسب هذا التصور فان الحضارة تموت فى المدنية وتفقد رابطتها الحية والمباشرة مع الفرد وتركد على شكل مقاييس وقواعد ميكانيكية لا مبالية ومساوية بين الجميع فى التصرف الاجتماعى للناس . فالمدنية هى النصر

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢١ ،

النهائي للحساب العقلاني على الباعث الروحاني والمنطق - على الشعور والاجتماعية المجردة - على الفردية الانسانية . ان النتائج الفعلية لتطوير المدنية البرجوازية بالنسبة للانسان تحصل في هذا التصور على انعكاس تشاؤمي متطرف وتجريدي تام .

وتعتبر وجهة نظر أو . شبينغلر الفلسفية الحضارية مثالا نموذجيا لهذا النوع من التصورات . فقد كتب في «غروب أوربا» أن «المدنية هي مصير محتوم للحضارة . . . والمدنية هي تلك الحالات الاصطناعية المتطرفة التي يستطيع تحقيقها نوع سام من الناس . وهي تأتي كما يأتي المتكون بعد التكوين والموت بعد الحياة والجمود بعد التطور والشيخوخة الفكرية والمدينة العالمية المتحجرة بعد القرية والطفولة الحنونة التي هي بالنسبة لنا عبارة عن العصر الدوريتي والقوطي . انها نهاية محتومة . . .» .

وأثناء كشفها للطابع الطبقي والمحدود اجتماعيا والفاني تاريخيا لكل أشكال المدنية السابقة ترى الماركسية فيها على عكس فلسفة التاريخ البرجوازية الطريقة الممكنة الوحيدة للتطور الحضاري في المجتمع الطبقي . ان وجود المدنية في حدود «ما قبل تاريخ» البشرية - من وجهة نظر الماركسية - لا يعتبر مرحلة ختامية بل مجرد مرحلة تحضيرية أولية للتاريخ الحضاري الحقيقي ، وهي المرحلة المنطبقة مع بناء المجتمع اللاتبقي . في هذه المرحلة التحضيرية (وخاصة في طور المجتمع البرجوازي) تنشأ مقدمات مادية وروحية لتطور الحضارة ضمن شكل متحرر من

أية محدودية طبقية . هنا تكمن الرسالة التمدنية للمجتمع الطبقي والبرجوازي قبل كل شيء . غير أنه من أجل أن تصبح هذه المقدمات شروطا فعلية للتطور الحر يجب أن يمتلكها الأفراد حقيقة لا على شكل قوة الملكية الخاصة المعادية لهم ، بل على شكل قوتهم الانسانية الخاصة التي تجعلهم مبدعى التاريخ الحقيقيين ومبدعين لأنفسهم . ان الخطوة الأولى على طريق حل هذه المسألة ذات الأهمية العالمية التاريخية الحضارية هي بناء المجتمع الاشتراكي . وعلى هذا الشكل فان «رسالة التمدن للرأسمالية» تقابلها الرسالة الحضارية للمجتمع الاشتراكي .

تبدأ أهداف الاشتراكية الحضارية بالظهور فى أطر المجتمع البرجوازي . اذ تنكشف على شكل عناصر للحضارة الديمقراطية والاشتراكية لا يمكن بدونها وضع صورة حقيقية عن الحياة الحضارية لأى دولة رأسمالية متطورة . وهذا بالضبط ما عنى به لينين حين كتب عن وجود حضارتين فى كل حضارة وعن الصراع بين الاتجاهات الايدولوجية المتعارضة فى الحياة الروحية لكل أمة . «فى كل حضارة قومية توجد عناصر حضارة ديمقراطية واشتراكية وان لم تكن هذه العناصر متطورة وذلك لأنه يوجد فى كل أمة جمهور كادح ومستغل التى تولد شروط حياتها - لا محالة - ايدولوجية ديمقراطية واشتراكية» \* . ان هذه العناصر المعادية للحضارة والايديولوجية البرجوازيتين مرتبطة مباشرة مع الاهداف التحررية للطبقات

---

\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٤ ، ص ١٢٠ -

المستغلة للمجتمع وتحتوى بداخلها على جنين تلك الحضارة الحقيقية التى تتطابق لأقصى حد مع الاتجاهات التقدمية تاريخيا للتطور الاجتماعى .

وتجد المحدودية الطبقة للحضارة البرجوازية تعبيرا مباشرا لها فى محدوديتها القومية أيضا والتى تظهر فى التفكك الحضارى لمختلف الشعوب وفى فرض «حضارة» الدول الامبريالية على الأمم والقوميات ضعيفة التطور . وعلى هذا الشكل فان الحضارة فى ثوبها البرجوازي تبرز كسلاح لا للظلم الاجتماعى فقط بل وللاضطهاد القومى أيضا . وتقف عن خدمة أهداف التطور الاجتماعى (المادى والروحى) للجماهير الكادحة ضمن حدود كل أمة على حدة وكذلك أهداف التقارب الأممى بين كادحى مختلف الأمم وتوحيدهم على نطاق عالمى .

ان الرسالة الحضارية للمجتمع الاشتراكى تكمن تماما فى تحرير الحضارة من المحدودية الطبقة والقومية للمجتمع البرجوازي ومن القبضة والتناقضات الاجتماعية والقومية التى تتطور فيها الحضارة فى مرحلة الرأسمالية . وضمن هذا المعنى فان الحضارة الاشتراكية هى مرحلة حتمية تاريخيا لتطور الحضارة البشرية عامة وتحوى بداخلها على المقدمات والشروط الضرورية من أجل خلق حضارة لاطبقية وأممىة للمجتمع الشيوعى .

ان الانتقال من الحضارة الطبقة الى الحضارة اللاطبقية ، من الحضارة التى تخدم مصالح اقلية الى حضارة تعتبر من مكتسبات جميع أعضاء المجتمع - يتحقق فى عملية النشاط التحويل التاريخى للطبقة

العاملة . وهكذا فإن الرسالة الحضارية للاشتراكية غير منفصلة عن الرسالة التاريخية للطبقة العاملة وعن دورها القيادي في بناء المجتمع الشيوعي . فحين تغير الطبقة العاملة نفسها في عملية النشاط التحويلي وحين ترفع نفسها الى مستوى الذات الواقعية للحركة التاريخية فانها بذلك تضع أسس الحضارة الجديدة التي تصبح في النهاية شرطا للتطور الحضارى لكل أفراد المجتمع .

من هنا تأتى الرابطة المباشرة بين أهداف الطبقة العاملة الاقتصادية والسياسية وبين أهداف التطور الحضارى العام للبشرية . وحين تحرم الرأسمالية العمال من أدوات الانتاج فانها تحرمهم أيضا لا من شروط الوجود الفيزيائى فحسب بل والاجتماعى (الحضارى الأصيل) . وهى تجعل من الانسان الكادح كائنا فقيرا لا ماديا بل وحضاريا أيضا . وهذا لا يعنى بالطبع أن العمال محرومون اجمالا من امكانية الحصول على المنتجات الحضارية الجاهزة . وبالمقارنة مع الماضى فإن الرأسمالية توسع لحد ما اطرار الاستهلاك الحضارى بغض النظر عن أنها تضيف على هذا الاستهلاك طابع ارضاء حاجات الانسان «المزيفة» و«اللاحقيقية» . وقد أشار ماركس الى أن «تلك المشاركة التى يقوم بها العامل فى استهلاك بدرجة أعلى وكذلك فى الاستهلاك الروحى - أى فى الدعاية لمصالحه الخاصة والاشتراك فى الصحف وحضور المحاضرات وتربية الاطفال وتطوير الذوق الخ . - هذه المشاركة الوحيدة له فى المدنية التى

تميزه عن العبد» \* تتحدد فى النهاية لا بمصالح العامل فى تطوير الذات بل بمصالح الرأسمالى الذى يسعى الى توسيع دائرة الاستهلاك أى الى زيادة الربح . «لذلك . . . يبحث الرأسمالى عن جميع الوسائل من أجل تحريك . . . الاستهلاك واعطاء بضائعه شكلا مغريا أكثر وفرض متطلبات جديدة على العامل الخ . . ان وجه العلاقة هذا بالضبط بين الرأسمال والكبح يعتبر العزم الجوهري للمدنية وعليه بالضبط تقبع القانونية التاريخية للرأسمال وجبروته الحالى فى نفس الوقت» \* \* \* . ويظهر فقر العمال الحضارى قبل كل شئ فى أنهم مبعدون فى شروط الرأسمالية عن عملية التطور الحضارى وفاقدون للامكانية الواقعية للابداع الحضارى المستقل . ويتحول على هذا الشكل عدم ملكية أدوات الانتاج بالنسبة للعمال لا الى عوز مادي وحرمان مادي فقط بل والى فقدان المعنى الانسانى للحياة مما يشكل الجوهر الفعلي للحضارة . هذه هى الطبيعة الانسانية والاحضارية للملكية الخاصة .

ان القضاء على الملكية الخاصة وتحويل وسائل الانتاج الرئيسية الى مكتسبات شعبية عامة كمهمة انطلاقا اقتصادية للطبقة العاملة موجهة فى النهاية نحو بناء مجتمع لاطبقى - لا يتضمنان لذلك مغزى اقتصاديا فحسب ، بل وحضاريا عميقا . والعمال فى سعيهم لتثوير المجتمع القديم وتغيير شروط الانتاج والمعاشرة السابقة

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ٢٤٠ .

\* \* نفس المرجع ، ص ٢٤١ .



ووضعها على أسس جديدة لا يسترشدون مطلقاً بمصالح الربح والاثراء (وهذا ما يلصقه بالعمال دون اى برهان نقاد الشيوعية من البرجوازيين الصغار ابتداء من م . شتيرنر) بل قبل كل شىء بالرغبة فى تغيير أنفسهم وحياتهم واضفاء الطابع والمغزى الانسانيين الحقيقيين عليها . ويحتاج العمال الى المجتمع الجديد لأنهم أنفسهم يريدون أن يصبحوا «جديدين» - أى أناسا فى صورتهم الفردية ونمط حياتهم ومعاشرتهم يجسّدون المكتسبات والمنجزات الحقيقية للروح والعمل الانسانيين . لقد كتب ماركس وانجلس أن البروليتاريا الثورية «تعرف حق المعرفة أنها تكف عن كونها «سابقة» فقط فى الظروف المتغيرة ، لذلك فانها مليئة بالعزم لاستغلال أول فرصة من اجل تغيير هذه الظروف . وضمن النشاط الثورى يتفق تغيير الذات مع تحويل الظروف» \* .

ان المغزى الحضارى للملكية الجماعية على وسائل الانتاج والتى تقيمها الطبقة العاملة يكمن فى أن الملكية الجماعية تعتبر قاعدة ضرورية لتحويل الانسان الكادح من وسيلة الى هدف رئيسى للانتاج . والملكية الجماعية تغير جذريا نموذج الانتاج الاجتماعى نفسه وكذلك طابع الثروة الاجتماعية المصنوعة من قبل الناس . ويصبح الشكل الرئيسى والعام بنفس الوقت لهذه الثروة لا الشىء ولا السلعة بل الانسان نفسه . وبالتالي يحصل الانتاج الاجتماعى هنا على طابع لا مجرد انتاج الاشياء والسلع بل قبل كل شىء انتاج الانسان نفسه .

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣ ، ص ٢٠١ .

والملكية الخاصة حتى فى تلك الحالات التى  
تطور فيها منظومة الانتاج والتبادل المادى بشكل  
واسع غير قادرة على انتاج وصنع نتاج من نوع  
خاص - أى الانسان . ويبدو الفرد المعين فى أى  
حال فى مجتمع الملكية الخاصة كوسيلة لا كهدف  
وشكل عام للثروة المنتجة مطلقا . وفى النتيجة فإن  
هذا يولد ذلك التناقض العميق بين تطوير الثروة  
الاجتماعية وتطوير الانسان - هذا التناقض الذى  
يجعل إبعاد الملكية الخاصة ضروريا .

ان الملكية الجماعية هى ذلك الشكل الذى ينطبق  
فيه مباشرة الانتاج المادى والروحى مع انتاج الانسان  
نفسه ويندمج معه . هذا الشكل هو القاعدة الاقتصادية  
الضرورية لوجود وتطور الانسان لا على أنه مجرد  
قوة عاملة بل شخصية لها القدرة المتطورة من جميع  
الجهات على الكدح والمعاشرة . اذن فالحتمية التاريخية  
للانتقال الى الملكية الجماعية مشروطة بضرورة بناء  
المجتمع الذى يجعل مهمته فى تطوير الانسان  
ككائن متكامل ومنسجم .

وفى وجود الملكية الجماعية ايضا تبقى ضرورة الزيادة  
المستمرة للخيرات المادية والروحية وتوسيع انتاجها  
وتحسين نوعيتها . وكما أكد ماركس فان خلق القيم  
الاستهلاكية التى تخدم اعادة انتاج الحياة الانسانية  
يعتبر ضرورة طبيعية فى أية مرحلة من التطور  
التاريخى . غير أن الملكية الجماعية فقط هى التى  
تلغى ذلك الشكل الاجتماعى الذى ظهرت فيه هذه  
الضرورة فى المراحل السابقة فى التطور التاريخى - أى  
الشكل المسيطر على الانسان والمضيق على قواه

خارجيا . ويصبح انتاج الخيرات المادية والروحية في شروط الملكية الجماعية لا هدفا بحد ذاته ولا وسيلة لاثراء البعض على حساب الجميع بل وسيلة للتطور المتعدد الجوانب والحر لكل انسان . وبكلمات أخرى تضع هنا «الضرورة الطبيعية» طابع القوة الاجبارية الاجتماعية وتحصل على معنى الاساس الضرورى للحرية الاجتماعية والتطور الذاتى الاجتماعى لجماهير الافراد عامة .

من هنا ينتج أنه بقدر ما يصبح النشاط الاقتصادى والسياسى للطبقة العاملة طريقة لتنفيذ وتحقيق عملية جتمعة الانتاج المباشرة فانه يحصل بنفس الوقت على معنى النشاط الحضارى - أى النشاط الموجه نحو تغيير لا الظروف الخارجية فحسب بل والانسان أيضا . وعلى هذا الشكل فان اقامة الملكية الجماعية تخلق حالة تبدو فيها مشاكل تطور المجتمع الاقتصادى والسياسى مرتبطة بشكل وثيق مع مسائل البناء الحضارى ومهمات النمو الحضارى لمجمل جماهير الكادحين . واذا لم نحسب الرابطة الداخلية العميقة بين السياسة والاقتصاد والحضارة في عملية التحول الاشتراكى لا يمكن فهم مغزى التعاليم اللينينية حول الحضارة وكذلك طابع الثورة الثقافية الاشتراكية التى تقوم بتحقيقها الطبقة العاملة .

ان الفهم اللينينى للحضارة الاشتراكية يعتمد بالكامل على الكشف العلمى عن الطبيعة الاصلية للمجتمع الاشتراكى الذى يقوم به النشاط الحر والمدرك «للأوساط الدنيا» - أى الطبقات الكادحة التى تضع قدمها على طريق الابداع التاريخى

المستقل . ولا يستطيع بالطبع تنظيم هذه «الاوراسا»  
الدنيا» وأشكال توحيدها أثناء البناء الاشتراكى أن  
يعتمد لا على «نظام العصا» ولا على «نظام الجوع» . اذ  
أن طرق العنف السياسى أو الاجبار الاقتصادى فى  
معاملة الكادحين هى غريبة كل الغرابة عن طبيعة  
النظام الاشتراكى ولا يمكن أن تخدم كوسيلة للوصول  
الى الأهداف الشيوعية الحقيقية . ان تنظيم الكدح فى  
الاشتراكية والذى يستثنى جميع أشكال الكدح  
السخرى «يستند أكثر فأكثر بمرور الزمن على الانضباط  
الحر والمدر كالكادحين أنفسهم الذين أسقطوا نير الملاكين  
ونير الرأسماليين أيضا» \* . ومن ادراك الحاجة الى  
تنظيم مختلف مبدئيا للجماهير يتوافق مع طبيعة  
الاشتراكية ويعبر عن النشاط الاجتماعى الذاتى  
للشعب تتنامى كل مشاكل التطور الحضارى فى  
المجتمع الجديد فى التعاليم اللينينية .

وحين رفض لينين الطرق القديمة لتنظيم الحياة  
الاجتماعية المعتمدة على العنف السياسى والاستغلال  
الاقتصادى فانه رأى فى الحضارة بالضبط الشرط  
الأهم الذى يسمح بتأمين المشاركة المباشرة للجماهير  
فى التطور الاجتماعى . ان تحويل الحضارة من وسيلة  
لاضطهاد الجماهير الى وسيلة لتحريرهم والى شرط  
لتطويرهم المتعدد الجوانب يعنى عمليا حل مشكلة  
خلق حضارة جديدة تتفق مع متطلبات وأهداف التنظيم  
الاشتراكى للمجتمع . وحسب لينين فان درجة الادراك  
والحرية ، تلك التى تبدع بواسطتها الجماهير  
علاقاتها الاجتماعية الخاصة وتنجر بها الى ميدان البناء  
\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٩ ، ص ١٤ .

الاقتصادى والسياسى - هذه الدرجة تعتبر ميزانا ومقياسا حقيقيين لقيام الحضارة المذكورة . حضارة كشرط وشكل لظهار فعالية الشعب الاجتماعى وكتعبير مباشر عن الابداع التاريخى للجماهير الكادحة - هذا هو جوهر الفهم اللينينى للمشكلة . نصل هنا الى النقطة الأساسية فى النظرية اللينينية عن الحضارة - أى الى السؤال حول ضرورة وحدة الحضارة مع النشاط الثورى للجماهير وعملها المبدع (الاقتصادى والتنظيمى والسياسى) . لا الحضارة المتجهة نحو الجماهير فقط لكونها جماعة مستهلكين سلبيين فاقدى المبادرة المستقلة الخاصة بل حضارة الجماهير ذاتها ، الحضارة التى تجد فى أفعال الجماهير الشكل اللائق والوحيد لوجودها - هذه هى المشكلة التى يضعها لينين فى رأس الزاوية ويراهها كمشكلة حاسمة من أجل قضية التحويل الاجتماعى للبلاد .

وفى هذه الصيغة البسيطة والمختصرة - أى اتحاد الحضارة مع الجماهير - نجد المغزى والهدف الرئيسى لمجمل التحولات الحضارية فى الاشتراكية . غير أنه وراء بساطة هذه الصيغة وقفت تجربة اجتماعية معقدة جدا تتطلب - حسب كلمات لينين - عملا تاريخيا عملاقا لجميع الكادحين . وقد افترضت هذه التجربة العملية تحقيق انعطاف روحى هائل فى حياة الشعب وتغييرا جذريا لجميع رواسخ الكدح والحياة اليومية والادراك والنفسية السابقة لجمهور الملايين من الناس .

لقد كان من المستحيل حل المسألة الضخمة فى توحيد الحضارة مع الجماهير (أى جعل الجماهير

متحضرة) بلحظة واحدة وبجهد واحد . فالى جانب الوقت كانت تتطلب من أجل ذلك شروط مادية واقتصادية وسياسية الخ . لا تظهر بدورها بشكل فوري . ان النهوض الحضارى بالجماهير عملية طويلة بشكل كاف لها مسافتها التاريخية الخاصة وتسلسلها المشروط بظروف محددة .

ان التحويل الاقتصادى والسياسى للمجتمع البرجوازى ، أثناء الثورة الاشتراكية لم يستطع أن ينحصر بتبديل السلطة السياسية فحسب وبنزع ملكية الطبقات المسيطرة وبالتثبيت الحقوقى للأنظمة الجديدة فحسب . ومع أن الحماس الثورى للشعب اعتبر قاعدة هامة الا أنها لم تكن كافية فى سبيل هذا التحويل . وبهذا المعنى حذر لينين من المغالاة فى دور الطرق الحكومية الخاصة فى القيادة وادارة الاقتصاد وان كانت تستند على حماس الجماهير . فقد ظهر أنه من المستحيل « . . . ضبط انتاج الدولة وتوزيع المنتجات من جانب الدولة على الطريقة الشيوعية فى بلد صغار الفلاحين وهذا بواسطة الأوامر المباشرة لدولة البروليتاريا » \* فلا التدخل «من فوق» ولا الحماس الجماهيرى بعد ذاتهما وبالرغم من دورهما الكبير غير قادرين على حل كامل لمهمات البناء الاشتراكى اذا غاب المستوى الحضارى الضرورى للجماهير أو اذا أرادت الجماهير ذلك دون أن تستطيع (بسبب غياب الحضارة) بناء دولتها واقتصادها بشكل مستقل وحل مسائل تطوير البلاد التنظيمية والاقتصادية والسياسية .

\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٤ ، ص ١٥١ .

لقد توقف حل مهمات البناء الاشتراكي على مشكلة التطور الحضارى للجماهير . ان القيمة العلمية لهذه المسألة تضعها فى مركز كل أعمال لينين تقريبا والتي كتبها بعد أوكتوبر . فمنذ الانتقال الى المرحلة السلمية فى تطور الثورة حسب لينين أنه من الضرورى تركيز الاهتمام الرئيسى نحو مسائل الحضارة بالذات . اذا «كنا سابقا نضع مركز الثقل وكان ينبغى ان نضعه فى النضال السياسى والثورة والاستيلاء على السلطة الخ . .» . فالآن - يؤكد لينين - «يتغير مركز الثقل لدرجة أنه ينتقل الى العمل التنظيمى السلمى «الحضارى» \* . «يكفى بالنسبة لنا الآن القيام بهذه الثورة الثقافية حتى نصبح بلداً اشتراكياً تماماً . . .» \* \* .

وترتسم فى كلمات لينين هذه الآفاق والمقاييس الحقيقية للثورة الاشتراكية بوضوح والتي لا تنتهى مطلقاً عند الاستيلاء على السلطة السياسية وقيام الديكتاتورية البروليتارية فقط . فالانقلاب السياسى الذى يقيم سلطة العمال والفلاحين هو مجرد بداية ومقدمة للانقلاب الحضارى . وطبقاً لذلك تكلم لينين عن المرحلتين الرئيسيتين للثورة الاشتراكية اللتين تتحددان ، أولاً ، بمهمة الغاء ومصادرة أملاك الطبقات المسيطرة والاحماد المسلح لمقاومتهم - أى باختصار - مهمة استيلاء الطبقة العاملة على السيطرة السياسية . وثانياً ، بمهمة العمل السلمى الحضارى المبدع فى

---

\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٥ ، ص ٣٧٦ .  
\* \* نفس المرجع ، ص ٣٧٧ .

بناء المجتمع الجديد . فاذا كانت طريقة حل مهمة المرحلة الاولى هي العنف الثورى للأكثرية ضد الأقلية فان طريقة حل مهمة المرحلة الثانية هي تثقيف الكادحين بالجملة ورفع عام لمستواهم الحضارى واشتراكهم الفعلى فى البناء الاشتراكى (والذى يتحقق فقط من خلال امتلاكهم للحضارة) .

ان الجزء المركب الأهم للمشكلة العامة فى البناء الاشتراكى الحضارى هو سؤال **حول علاقة الجماهير الكادحة بالتراث الحضارى السابق** . ان الصيغة التى تفترض وحدة الحضارة مع الجماهير تنكشف فى أعمال لينين قبل كل شىء كامتلاك واستخدام عملى من قبل الجماهير لكل شىء قيم وتقدمى كان قد توصل اليه التطور البشرى المادى والروحى السابق . فضمن اطار هذه المهمة تشمل الحضارة على جميع المنجزات التى تأخذها الطبقة العاملة عن المجتمع القديم وترثها وتحفظ بها كشرط لتطورها الخاص وتستخدمها لصالح وأهداف البناء الشيوعى . «يجب أخذ مجمل الحضارة التى تركتها الرأسمالية وبناء الاشتراكية منها . يجب أخذ كل العلوم والتقنية والمعارف والفن . فبدون ذلك لا نستطيع بناء حياة المجتمع الشيوعى» \* - هكذا كتب لينين .

وعند التحدث عن ضرورة أخذ «كل الحضارة» فصل لينين بواسطة هذا المفهوم كل ما يجب رميهِ من المجتمع القديم على أنه غير ضرورى (وقبل كل شىء المؤسسات الاجتماعية الطبقيّة - الاقتصادية

---

\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٨ ، ص ٥٥ .



والسياسية وما يطالبها من ايدولوجية) وفصل ما  
يجب الغاء وابعاده عما يجب الاحتفاظ به . وكأنه  
بمفهوم «الحضارة» قد رسم خط الفصل بين ما هو  
«ضرورى للرأسمالية وبين ما هو ضرورى  
للمشيوعية . . .» \* . والحضارة بهذا المعنى هى  
**كالمحتوى الإيجابى** للتطور السابق تعارض تلك  
الاشكال الاجتماعية (الاقتصادية والسياسية  
والايدولوجية) لهذا التطور والتي بحكم طبيعتها  
المحدودة اجتماعيا أظهرت عجزها عن استمرار  
وجودها التاريخى اللاحق .

وعلى حد تعبير لينين فان عقدة «المهمة التاريخية  
العظيمة» فى توحيد الحضارة مع الجماهير وتحويلها الى  
«ثروة شعبية عامة» تكمن قبل كل شئ فى أن الحديث  
كان يجرى ، من جهة ، حول الجماهير التى بقيت قرونا  
طويلة بعيدة عن أية حضارة والتى كانت أغلبيتها  
محرومة حتى من الأسس الأولية للثقافة والتنوير ،  
ومن جهة أخرى كان يجرى الحديث حول الحضارة  
المصنوعة لأجل الأقلية والتى كانت احتكاراً لهذه  
الأقلية وامتيازاً خاصاً لها . اذن فالحديث جرى على  
الأقل حول حضارة المجتمع البرجوازى (التي تعتبر أكثر  
تقدماً من حضارة الملاكين والموظفين ، هى حضارة  
عصر القنانة) لأنه ليست هناك أية حضارة أخرى  
يمكن للبروليتاريا وراثتها عن الرأسمالية . لذلك  
فان مهمة توحيد الحضارة مع الجماهير فى المرحلة  
الأولية للثورة الثقافية الاشتراكية كان يمكن أن تعنى

---

\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤١ ، ص ٣٠٦ .

فقط شيئا واحدا : توحيد كل ما هو قيم فى الحضارة البرجوازية مع الحركة الثورية للكادحين واستصلاح واستخدام هذه الحضارة من قبل الجماهير الشعبية لصالح الاشتراكية ولصالح النصر النهائى للثورة . ان مغزى وأهمية وعقدة هذه المهمة يصيغها لينين بتحديد كامل : «ان المهمة - اى كيفية توحيد الثورة البروليتارية المنتصرة مع الحضارة البرجوازية ومع العلم والتقنية البرجوازيين والتي كانت قبل الآن ملكا للأقلية - مهمة صعبة ، وأكرر ذلك» \* .

وقد نمت لعدة أضعاف صعوبة حل هذه المسألة بحكم الميزات الخاصة لروسيا التى كانت لحظة الثورة بلادا نصف أبوية وذات أغلبية من الفلاحين الصغار لم تمر بطريق التطور الرأسمالى بالقياس الوطنى العام . فقد كانت روسيا تقف بمستواها فى التطور الاقتصادى والاجتماعى - حسب كلمات لينين «على الحدود بين البلاد المتقدمة وبين البلاد التى انجرت بواسطة هذه الحرب (العالمية الاولى - المؤلف) نهائيا ولأول مرة نحو المدنية ، بلاد جميع الشرق ، البلاد اللاأوربية . . . » \* \* . ان وضعية روسيا القيصرية على الحدود الفاصلة بين بلدان الغرب الرأسمالية المتقدمة والمتطورة عاليا وبين دول الشرق المتخلفة التى لم تنجذب بعد نحو مسار المدنية المعاصرة قد حددت بعض الملامح الخاصة للثورة الروسية ، هذه الملامح - كما أشار لينين «الواقعة ،

---

\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٨ ، ص ٥٩ .

\* \* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٥ ، ص ٣٧٩ .

طبعاً على الخط العام للتطور العالمى ولكنها تميز ثورتها عن باقى الدول الاوروبية الغربية السابقة والمدخلة لبعض التجديدات الجزئية أثناء الانتقال الى البلدان الشرقية» \* . ان خواص الثورة الروسية هذه قد كانت مشروطة بغياب تلك المقدمات المادية والحضارية من أجل بناء المجتمع الاشتراكى والتي تكونت ، كما هو معروف ، فى شروط التطور الاوروبى الغربى أثناء مرحلة الرأسمالية الناضجة ولم تستطع بالطبع أن تنشأ فى روسيا ما قبل الثورة . ان خواص الثورة الروسية الفريدة والتي وضعت السلطة السياسية فى أيدي العمال تكمن - حسبما قال لينين - فى أنها لم تكن نتيجة بل مقدمة لخلق الأسس المادية والحضارية للمجتمع الاشتراكى وفتحت بنفسها طريق تطور المدنية (والتصنيع قبل كل شئ) فى البلاد لا فى شكلها البرجوازى الكلاسيكى بل الاشتراكى . وحسب كلمات لينين ، فقد استولت البروليتاريا أثناء الثورة على شروط ليست عادية «للمو اللاحق للمدنية» لأن «الانقلاب السياسى والاجتماعى اصبح سابقاً للانقلاب الحضارى وتلك الثورة الثقافية التى نقف مع ذلك الآن أمامها» \* \* .

فى هذه الحالة كان على الحزب الشيوعى أن يعمل مع جماهير ليست أغلبيتها غير متحضرة لتقبل الحضارة الاشتراكية فحسب بل هى «لم تنمو» حتى الى درجة الحضارة البرجوازية - فى معنى أنها لم تستوعب

\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٥ ، ص ٣٧٩ .

\* \* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٥ ، ص ٣٨٠ ،

تلك المبادئ الأولية فى الثقافة العامة وأبجدية التقنية التى تتطلبها شروط أى انتاج صناعى متطور من العامل . أما المنجزات الحضارية لروسيا ما قبل الثورة والتى أعطت العالم تحفا رائعة فى ميدان الفنون والآداب والعلوم والتقنية فانها كانت موجهة بشكل رئيسى من قبل مساعى ممثلى طبقة المثقفين الضيقة - الأكثر ثقافة وتنويرا وتقدمية . بينما كانت الأغلبية الساحقة من جماهير السكان فى البلاد من الفلاحين المرتبطين بنمط الحياة ما قبل الرأسمالى وشبهه العينى ، وكذلك قسم من البروليتاريا ، الذى خرج من طبقات الفلاحين الفقراء مباشرة دون أن يمر «بمدرسة» الانتاج الرأسمالى الطويلة والمعذبة - هؤلاء كانوا فى الواقع يعانون من جهل وظلام شبه تام ومن أمية شاملة وعدم معرفة مطلقة فى مجال منجزات العلم والتقنية وإدارة الانتاج وطرق وأشكال حديثة لتنظيم الكدح . وكانت حالة «الاحضارية النصف آسيوية» هذه تعتبر واحدة من أثقل وأخطر تركبات القيصرية . «فى ذلك الوقت - كتب لينين - مهما ثرثرنا عن الحضارة البروليتارية وعن نسبتها الى الحضارة البرجوازية ، كانت الحقائق تأتينا بأرقام تدل على أنه حتى الحضارة البرجوازية عندنا ضعيفة» \* . ان فى جمع نفى المجتمع القديم مع تثبيت وحفاظ واستخدام ذلك الشئ القيم الذى صنعه المجتمع القديم - فى هذا الجمع ينكشف بوضوح تام موقف البروليتاريا من النظام الرأسمالى الذى أسقطته . واذا

---

\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٥ ، ص ٣٦٣ .

كان العنف وسيلة للنصر السياسى للطبقة العاملة وللاستيلاء والمحافظة على السلطة السياسية - فان قدرتها لا على تقييم الحضارة فقط بل وعلى نقلها الى الجماهير واستخدامها فى سبيل بناء الاشتراكية هى شرط أكيد للنصر المعنوى على البرجوازية وبشكل خاص على ذلك الجزء منها الذى كان يعتبر نفسه منذ الأزل الصائن الجدير والوحيد للحضارة - على المثقفين البرجوازيين . لقد عنى لينين ممثلى المثقفين البرجوازيين حين كتب أنه فقط عندما «يرون عمليا أن البروليتاريا تجر الجماهير الواسعة الى هذا العمل (اي الى عملية التنوير الحضارى - المؤلف) أكثر فأكثر فانهم سوف يهزمون معنويا بالاضافة الى فصلهم السياسى عن البرجوازية» \* .

بالاعتماد على العنف فقط لا يمكن بناء الاشتراكية ولا يمكن جذب الى صف البروليتاريا ذاك الجزء من المثقفين الذى تعتبر معرفته وتجربته ضرورية للبروليتاريا من أجل تحقيق رسالتها ، هذه المعرفة والتجربة التى لا يمكن بدونها حل مشكلة خلق حضارة اشتراكية جديدة . «سيقولون : أن لينين ينصح باستخدام النفوذ المعنوى بدلا من العنف ! ولكن من الغباء التصور أنه بواسطة العنف وحده يمكن حل مسألة تنظيم علوم وتقنية جديدة فى بناء المجتمع الشيوعى . هراء ! نحن . . . لن نقع فى هذا الغباء وسنحذر الجماهير منه» \* \* .

ان أية محاولة لتحويل العنف الى طريقة لحل مسائل

---

\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٨ ، ص ١٦٧ .

\* \* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٣٨ ، ص ٥٦ .

من النوع الحضارى يصنفها لينين كردة مباشرة عن الماركسية نحو المذهب الفوضى والثورية البرجوازية الصغيرة . ان العنف لا يجتمع مع السياسة الحضارية للطبقة العاملة وهو ليس وسيلة للانتقال من الحضارة البرجوازية الى الحضارة الاشتراكية . ولا تنشأ الحضارة الاشتراكية عن طريق اسقاط وتحطيم الحضارة البرجوازية بالقوة ، ولا عن طريق رميها ونفيها المجرد فقط لأنها ليست ثمرة للادراك البروليتارى وحده - بل عن طريق اعادة صنعها بشكل نقدى ومدرک ، وعن طريق تطوير كل ما كان فيها من ثمين . هذا هو فقط طريق الانتقال من الحضارة البرجوازية الى الحضارة الاشتراكية وطريقة حل التناقضات الطبقيّة في مجال التطور الحضارى . ان هذا أيضا يعتبر نضالا ، ولكنه نضال لا عن طريق استخدام أنظمة التحريم والعقوبات والملاحقة . اذ أن الحجة الأساسية في هذا النضال هي قدرة الجماهير على التعلم ومهارتها في تنظيم نفسها على أسس الانضباط المعتمد على مجمل التجربة الحضارية والعلمية البشرية .

قد يبدو تحقيق توحيد الحضارة مع الجماهير (وقد بدا للكثير) أنه مهمة طوباوية . اذ كيف يمكن التنسيق بين الفلاح الجاهل والذي هو في الأساس ثمرة العلاقات ما قبل البرجوازية والعامل شبه المتعلم وبين أكثر أشكال الحضارة تطورا في ذلك الوقت ؟ وأين الضمانة في أن هذا التنسيق حتى لو كان ممكنا سيعطى في النهاية نموذجا اشتراكيا للتطور ولا يؤدي في آخر الأمر الى الانحطاط البرجوازي ؟ كقاعدة كان

أعداء السلطة السوفياتية الصريحون من معسكر البرجوازية يشيرون السؤال الأول بينما طرح السؤال الثانى ممثلو ذاك الاتجاه فى الاشتراكية الذى سماه لينين «بالثورية البرجوازية الصغيرة» والذى كان مهووسا بأفكار «الديمقراطية البروليتارية المحضة» و«الثقافة البروليتارية المحضة» . وعند الإجابة على الاولين أشار لينين الى مصلحتهم الجوهرية فى الحفاظ على احتكارهم السابق للقيادة الاجتماعية والحضارة وما يتأتى عنها من سعى للبرهنة على عدم قدرة الجماهير فى التطور الاجتماعى والحضارى المستقل وعند الجواب على السؤال الثانى أشار لينين الى خيالية وطوباوية تصورات السائلين عن الاشتراكية . ان المجتمع الجديد يمكن أن يبنى على قاعدة المادة الانسانية والحضارية فقط والتى تعد تراثا للماضى ، وان أية محاولة لاهمال هذه المادة استشهدا بخطر الانحطاط البرجوازى تعتبر ضربا بالرمل .

كيف يمكن عمليا حل مسألة اجتياز تخلف روسيا العميق عن البلدان المتقدمة ؟ وعلى أى شكل يجب توجيه تعليم وتنوير العمال والفلاحين الى منحنى البناء الاشتراكى ؟ ان مهمة نمو الشعب الحضارى تحل - حسب لينين - عن طريق التنظيم المخطط لكل قضية التنوير والتعليم الشعبيين على نطاق وطنى عام . وان اسهام كافة الكادحين فى الاشتراكية يمكن التوصل اليه عن طريق توحيد التعليم والتنوير مع اشتراك الجماهير المنظم فى الحياة السياسية والاجتماعية للبلاد وكذلك كما تحدث لينين عن طريق توحيد المدرسة

والسياسة . يجرى الحديث فى هذه الحالة عن الجمع بين رفع المستوى الحضارى للجماهير وبين نمو نشاطهم الاجتماعى وكذلك بين مساهمتهم المتزايدة فى قضية بناء الدولة والاقتصاد . فالمدرسة فى شروط المجتمع السوفييتى - حسب أفكار لينين - يجب أن تخدم الدرجة الضرورية للنشاط المستقل فى جميع ميادين الحياة الاقتصادية والسياسية للبلاد .

وعلى هذا الشكل فقد كان القصد لا مجرد رفع مستوى التعليم العام للسكان ولا مجرد ادخال أسس التثقيف والتنوير الى الجماهير (فهذا يمكن أن يكون مجرد نقطة انطلاق واجراء أولى) بل رفع مستوى الحضارة على شكل يعنى فى النهاية تكوين القدرة عند الجماهير على المشاركة المستقلة فى الحياة الاجتماعية . قال لينين : « . . . لا يكفى محو الأمية ولكن من الضروري أيضا بناء الاقتصاد السوفييتى الذى من أجله لا يكفى تعليم القراءة والكتابة . يلزمنا رفع هائل للحضارة» \* . وعند شرح ما يعنيه «رفع الحضارة» حدد لينين فكرته : «يجب الوصول الى أن تخدم المهارة فى الكتابة والقراءة تعلية الحضارة لكي يحصل الفلاح على امكانية استخدام القدرة على القراءة والكتابة فى تحسين اقتصاده ودولته» \* . تبدأ الحضارة الاصلية من حيث تتحد المعرفة والقراءة والكتابة والثقافة المعطاة فى المدرسة مع القدرة العملية على تنظيم وضبط العمل فى ميدان جهاز الدولة

---

\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤٤ ، ص ١٧٠ .

\*\* نفس المرجع ، ص ١٧١ .



والبناء الاقتصادي حيث يجرى الالتحام العضوى بين النهضة الروحية للشخصية وبين نهضة النشاط الذاتى الاجتماعى للجماهير .

وأثناء وضع مخطط بناء الحضارة الاشتراكية ركز لينين جل اهتمامه لا الى اقرار مبادئ وموضوعات خاصة ما كما لو أنه يجب على أساسها بناء «الحضارة البروليتارية» بل قبل كل شئ الى خلق **الشروط الواقعية** الأكثر ملاءمة والتي تسهل على الجماهير الوصول الى التثقيف والتنوير والمعارف . ان تنظيم المدرسة الشعبية ونظام التثقيف والتنوير الشعبى (المكتبات العمومية وصالات القراءة والنوادر الخ .) وتشكيل شبكة واسعة لوسائل الاتصال (الاذاعة والصحف والسينما الخ .) التى عن طريقها تصل المعلومات المتنوعة الى صميم الشعب ذاته كل هذا يراه لينين كقضية هامة بالنسبة لعموم الدولة تنبثق مباشرة من مهمات التحويل الاشتراكى للحضارة . ان أية محاولة لاختراع «حضارة جديدة» وتحديد تطور حضارة المجتمع بنشاط «مختصين بالحضارة» من نوع خاص دون تطوير نماذج الحضارة الموجودة برابطتها الوثيقة مع النشاط العملى للجماهير ومع ممارسة وتجربة الديكتاتورية البروليتارية يعنى - حسب لينين - تشويها بيروقراطيا بالنسبة للبناء الحضارى الاشتراكى ناشئا عن الخرافات القديمة فيما يتعلق بعدم قدرة العمال والفلاحين على الابداع التاريخى المستقل .

«لا اختراع حضارة بروليتارية جديدة بل تطوير أحسن نماذج وتقاليد ونتائج الحضارة الموجودة من وجهة نظر التأمل الماركسى وشروط حياة ونضال

البروليتاريا في عهد دكتاتوريتها» \* هذه هي المهمة . وحسب هذه الصيغة اللينينية الكلاسيكية فان الحضارة الجديدة تنشأ كأستمرار عضوى لكل الحضارة السابقة الحاصلة في عملية استصلاحها من قبل الكادحين على محتوى وهدف اجتماعيين جديدين . وهى تصبح اظهारा وتعبيرا عن تطور الكادحين أنفسهم أثناء تحقيقهم للتحويلات الاقتصادية والسياسية وتصبح طريقة لتنفيذ رسالتهم الاجتماعية التاريخية . هنا بالذات - حسب أفكار لينين - يكمن التأثير الحقيقى للطبقة العاملة على طابع واتجاه مجمل التطور الحضارى . وكما قالت ن . كروبسكايا فان لينين «أراد أن تحمل تلك الحضارة الجديدة التى نبنيها صفة النضال البروليتارى والفكر البروليتارى ولكنه كان معارضا لأن تبني الطبقة العاملة لنفسها حضارة خاصة ما وتنطوى على نفسها بداخلها . ان الطبقة العاملة هي قائد لكل الكادحين لذلك فانها في ميدان الحضارة والثورة الثقافية لا تبني لنفسها حضارة منعزلة بل تضيف على مجمل الحضارة طابعها الخاص . وقد أكد في خطابه (أمام المؤتمر الثالث للكمسمول - المؤلف) فلاديمير ايليتش بشكل خاص هذه الناحية التى لم يعرها اهتماما كافيا أولئك الذين تحدثوا عن الحضارة البروليتارية» \* \* .

من وجهة نظر الطبقة العاملة فان الشيء الرئيسى والجوهري في الحضارة هو الذى يساعد قضية البناء

\* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٤١ ، ص ٤٦٢ .

\* \* ن . كروبسكايا . مؤلفات تربوية ، المجلد ٥ .

موسكو ، ١٩٥٩ ، ص ٣٥٧ .

الشيوعى . ولكن مثل هذه الطريقة لدراسة الحضارة مبررة تاريخيا فقط لأن المجتمع نفسه المؤسس على مبادئ شيوعية يكون فى جميع اقسامه تعبيرا عن النهضة اللاحقة وازدهار الحضارة وانتقالها الى وضعية جديدة نوعيا . اين يكمن التجديد المبدأى التاريخى لهذه الحضارة ؟

ان الحضارة الاشتراكية هى أولا حضارة تتطور على اساس اجتماعى جديد تماما متحرر من أى استغلال ومن أى شكل من أشكال اضطهاد الناس . وبما أنها حسب موضوعاتها الطبقيه تعتبر حضارة للطبقة العاملة كقوة قائدة للمجتمع الاشتراكى فانها تخدم مصالح الشعب كله والمجتمع الاشتراكى بالاجمال .

ان أعظم مكتسب حضارى للاشتراكية هو تحويل كل الثروة الحضارية للمجتمع الى ملك شعبى عام وامداد جميع فئات ومجموعات الكادحين بوصول حر الى استيعاب القيم الحضارية ، وهى أيضا الغاء جميع الحواجز الطبقيه والفئويه فى الالتحاق بالحضارة وجذب أكبر عدد من الناس الى عملية الابداع الحضارى النشيط . لقد قضت الاشتراكية نهائيا على احتكار الحضارة من قبل فئات اجتماعية معينة من المجتمع وحولتها الى قاعدة ضرورية للنشاط التاريخى لجماهير الكادحين الواسعة على مختلف أصعدة النشاط الانسانى . وبذلك فان الاشتراكية لم تؤكد فى الحياة المساواة الاجتماعيه بين الناس (الاقتصاديه والسياسيه والقومية) فقط بل وضعت حجر الأساس للمقدمات الموضوعية من أجل مساواتهم الحضارية - أى المساواة فى الثقافة والتطور الروحى وفى استيعاب

وابتداع القيم الحضارية . من وجهة النظر هذه فإن الحضارة الاشتراكية هي **حضارة شعبية عامة** حقيقة وحضارة مصنوعة من قبل الشعب ولأجل الشعب .

ان الحضارة الاشتراكية ، ثانيا ، هي حضارة تتطور على **قاعدة أممية** وعلى قاعدة اتحاد فكرى سياسى متين وتقارب تدريجى بين مختلف الأمم والشعوب فى المجتمع الاشتراكى . وقد اشار ل . اى . بريجنيف فى تقريره «حول الذكرى الخمسينية لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية» الى أنه «لنا كل الحق اليوم فى أن نقول : ان حضارتنا - هي حضارة اشتراكية بمحتواها وباتجاهها الرئيسى فى التطور وهي حضارة متنوعة بأشكالها القومية وأمميتها بروحها وطابعها» \* . ان الشرط المهم جدا لأمميتها الحضارة الاشتراكية هو نشوء وحدة جامعة تاريخية جديدة - ألا وهي الشعب السوفيتى . ان الحضارة الاشتراكية المعبرة عن وحدة المصالح ومساعى وأهداف جميع شعوب الاتحاد السوفيتى تبرز كأحد العناصر الجوهرية الرابطة لهذه الوحدة الجامعة .

وأخيرا فإن الحضارة الاشتراكية تعتمد على أساس **ايدولوجى جديد** تماما - أى على أساس المبادئ العلمية **للماركسية-اللينينية** . ان النواة النظرية لهذه الحضارة هي الادراك المتحرر من التصورات الاسطورية والطوباوية والمحافظة والرجعية القديمة والذي يتضمن فهما وشرحا ماديا للعالم موجهها الانسان فى التاريخ الواقعى والحياة الواقعية ، فى نشاطه التحويل

---

\* ل . بريجنيف . على النهج اللينينى . خطب ومقالات ، المجلد ٤ . موسكو ، ١٩٧٥ ، ص ٥٩-٦٠ .

والعملى . ويمكن القول ان الحضارة الاشتراكية تؤكد نموذجاً جديداً للدراك مرتبطاً مباشرة مع المصالح العملية للجماهير الكادحة ومع المتطلبات والمهام الواقعية للتطور الاجتماعى .

اجمالا يمكن تحديد الحضارة الاشتراكية على أنها حضارة الناس الذين قضوا نهائيا على تفككهم الاجتماعى والقومى السابق والمتحدين فيما بينهم بعزى النشاط المشترك الوثيقة ، ذلك النشاط الموجه نحو الوصول الى الأهداف والمصالح المشتركة . ان جوهر الحضارة الاشتراكية يكمن فى أنها تبرز كشرط لوحدة وتكاتف الناس وتطورهم الحر والمتساوى فى الحقوق .

## ٢ - الحضارة الاشتراكية والشخصية

ان الهدف الرئيسى لجميع التحويلات الاشتراكية فى ميدان الحضارة هو صياغة انسان جديد يجسد فى نشاطه الخاص وعلاقاته ومظهره الفردى ملامح وخواص الشخصية الشيوعية . ان عملية تكوين هذه الشخصية تفترض فترات تاريخية طويلة تشمل كل مرحلة الانتقال من الرأسمالية الى الطور الأعلى للشيوعية . ولكن ببناء الاشتراكية فقط يجرى خلق جميع الشروط المادية والروحية الضرورية من أجل التحقيق العملى لهذه العملية .

أثناء الثورة الثقافية الاشتراكية اضطر الحزب الشيوعى والحكومة السوفيتية الى حل مجموعة كاملة من المشاكل الحضارية ذات قيمة أولية فى بناء المجتمع الاشتراكى . ان محور الأمية وبناء نظام تعليم وتنوير الشعب وجذب الفئات الواسعة من الكادحين الى النشاط

الاقتصادى والسياسى الفعّال وتطوير القاعدة المادية والتقنية للحضارة وتحضير كوادر من المثقفين الاشتراكيين وخلق الشروط الضرورية من أجل الازدهار اللاحق للعلوم والفنون وتحويل الماركسية اللينينية الى قوة لاحمة فكريا ومعاوضة روحيا للمجتمع الاشتراكى وكذلك النهضة الحضارية لشعوب وقوميات الاتحاد السوفييتى المتخلفة سابقا - كل هذا لا يعتبر تسمية كاملة للمشاكل الحضارية هذه . غير أنه مهما كانت المساعى الموجهة الى حل هذه المشاكل مهمة وقيمة فى نتائجها فانه لا يمكن فهم المغزى العام والمنطق العميق للطريق المجتاز دون حساب الخط العام لتطويع الحضارة فى المجتمع الاشتراكى ودون شرح مهمتها المركزية - أى صياغة الانسان الجديد أى الشخصية المتطورة بصورة كاملة . وعند وضع وحل هذه المهمة ينكشف لأقصى حد مغزى الاشتراكية كمجتمع للانسانية الواقعية التى يعتبر الانسان الكادح قيمة رئيسية لها . «ان الاشتراكية هى مجتمع الكدح الحر والديموقراطية الأصلية والحرية الحقيقية للشخصية والعلوم والحضارة الأكثر تقدما . وهى تلغى جميع أنواع الظلم وتضمن الحق فى العمل والتعليم والراحة وانشغال الكادحين الكامل وتخلق امكانيات حقيقية من أجل النمو المبدع والمتعدد الجوانب لجميع أفراد المجتمع» \* .

---

\* حول الذكرى الستين لثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى . قرار اللجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفيتى عن ٣١ كانون الثانى ١٩٧٧ . موسكو ، ١٩٧٧ ، ص ٢٣ .

تقف مشاكل صياغة الانسان الجديد في مركز مجمل السياسة الحضارية للدولة السوفيتية وتشكل نواة رئيسية للعمل التربوي الفكري في الاتحاد السوفيتي . وتساعد على حل هذه المشاكل كل المهام الاجتماعية الاقتصادية الموضوعة في برنامج الحزب وفي وثائق المؤتمرات الأخيرة للحزب الشيوعي السوفيتي . وعند اثبات الاستراتيجية الاقتصادية للحزب والامكانيات الجديدة التي يكشفها المجتمع السوفيتي من أجل تنفيذها ، قال الرفيق بريجنيف أمام المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعي السوفيتي : «ان هذا يخص قبل كل شيء رفع رفاهية الناس السوفيتيين اللاحق وتحسين شروط كدحهم وحياتهم اليومية والتقدم الجوهري في الصحة العامة والتعليم والحضارة - أى يخص كل ما يساعد على صياغة الانسان الجديد وتطوير الشخصية المتعدد الجوانب وكمال نمط الحياة الاشتراكي» \* .

ونشير الى أن الحضارة أبرزت هنا كأحد العوامل الهامة جدا والمساعدة على صياغة الانسان الجديد وتطوير الشخصية المتعدد الجوانب وكمال نمط الحياة الاشتراكي .

لقد اختط المؤتمر الخامس والعشرون للحزب الشيوعي السوفيتي الطرق المحددة لحل هذه المهمة الرئيسية ضمن مجال الحضارة في شروط الاشتراكية المتطورة . ان أساس هذا الحل هو «الموقف الشامل

---

\* « مواد المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعي السوفيتي » . موسكو ، ١٩٧٦ ، ص ٤٠ .

من وضع مجمل قضية التربية ، أى تأمين الوحدة الوثيقة بين التربية السياسية الفكرية والكاديمية والأخلاقية على أساس حساب ميزات مجموعات الكادحين المختلفة» \* .

ان الاستناد الى الحضارة كعامل جوهري فى صياغة الشخصية الشيوعية يجعل الفهم الاجتماعى الفلسفى لعملية التطور الحضارى فى شروط المجتمع الاشتراكى ملحا بشكل خاص . ومن الواضح أن هذا التطور لا يمكن تأويله فقط الى «مجموعة الانجازات» التى يقوم بها الناس فى مختلف مجالات الابداع العلمى أو التقنى أو الفنى . ان هذا التصور الذى يحدد الحضارة بمجموعة نتائج النشاط البشرى فى ميدان الانتاج المادى والروحى يعتبر غير كامل وغير دقيق بالذات بالنسبة للصعيد العملى الحضارى للاشتراكية . وبالتأكيد فان هذا الصعيد العملى يفترض نموا هائلا وتوسيعا للثروة الاجتماعية المادية والروحية . وهو يشير الى خطوة هائلة الى الامام على طريق التقدم العلمى والتقنى والفنى للبشرية . ان المنجزات التقنية الهائلة والاكتشافات العلمية والابداعات الفنية المتحققة فى الاشتراكية تشكل رصيدها الواقعى فى الحضارة العالمية . ولكن مهما كان هذا الرصيد عظيما وقيما فان المكتسب الحضارى الرئيسى للاشتراكية يكمن فى الانسان نفسه الذى جرت صياغته وتربيته من قبل النظام الجديد .

---

\* « مواد المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى » ، ص ٧٤ .



لقد كتب لينين في حينه أن الاشتراكية لا تؤدي الى سحق الشخصية ولا الى «تسوية» الحياة الروحية بل الى زيادة تنوعها «وزيادة «تفاضل» الانسانية بمليون مرة بمعنى غناء وتنوع الحياة الروحية والاتجاهات الفكرية والمساعى والصيغات» \* . ان اكمال الشخصية الانسانية فى كل ثراء وتنوع المظاهر الفردية هو الاتجاه الرئيسى للتطور الحضارى فى الاشتراكية والذى يدل على انقلاب جذرى فى طابع ومحتوى التقدم الحضارى البشرى كله . فاذا كان يجرى تطور الحضارة فى شروط التشكيلة الرأسمالية (تطور الانسان نفسه ككائن اجتماعى) كقاعدة على صورة مختلفة عن الأفراد الموجودين حقيقة وعلى صورة القوى الاشياءىة للكبح والمعاشرة فان هذا التطور فى الاشتراكية يحصل على صورة شخصية مباشرة وصورة لتطور الأفراد أنفسهم . ان القوى المنتجة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية والادراك الاجتماعى تصبح هنا ملكاً لا يتجزأ للأفراد انفسهم واظهاراً لشخصيتهم . ان هذا الاقتراب المستمر والتطابق المتزايد بين الاجتماعى والشخصى فى الاشتراكية يعطى الأخيرة طابع التاريخ الحضارى للبشرية حيث محتوى الحضارة الانسانى يحصل على شكل انسانى للتعبير بنفس القدر . لذلك بالضبط فان موضوع الحضارة والشخصية الذى يتضمن بداخله جوهر الحضارة يمكن أن يكون مكشوفاً ومفهوماً بشكل صحيح فقط بالنسبة للمجتمع الاشتراكى .

ان مفهوم الشخصية فى الماركسية يشمل مجموعة

---

\* لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٦ ، ص ٢٨١ .

العلاقات الاجتماعية التى تصنع من الانسان ذاتا للنشاط وكائنا قادرا على تحقيق عملية التطوير الذاتى والانتاج الذاتى . ومفهوم الشخصية من وجهة النظر هذه ينطبق مع ما يمكن تسميته طبيعة الانسان الاجتماعية بخلاف طبيعته الفيزيائية . وحسب ملاحظة ماركس فان «جوهر» الشخصية الخاصة لا يشكله اللحية ولا الدم ولا طبيعتها الفيزيائية المجردة بل **نوعيتها الاجتماعية** . . . \* . وعلى هذا الشكل فان تركيب الشخصية الانسانية أو صفة الانسان الاجتماعية هى عبارة عن «مجموعة من الملامح القيمة اجتماعيا والمتكاملة بداخله والمتشكلة فى عملية التأثير المتبادل المباشر وغير المباشر بين الفرد وبين الناس الآخرين والتى تجعله بدورها ذاتا للكبح والادراك والمعاشرة» \* .

ان طبيعة الانسان الاجتماعية يمكن أن تتطور ، كما ذكرنا سابقا فى معزل عن الانسان نفسه أيضا كما يحصل مثلا فى الرأسمالية . عند ذلك فانها تظهر على شكل شروط كدح أشياء ومتطورة اجتماعيا ذات طابع قوة مستقلة عن الانسان وغريبة عنه أى لا على شكل فردى وشخصى بل على العكس على شكل لا شخصى ومجرد وعلى شكل أشياء وعلاقات أشياء . ويحصل الانسان على جوهره الاجتماعى عن طريق التخلّى عن فرديته وعن طريق «ضياع شخصيته» أى كقوة عديمة الشخصية التى تنتج الرأسمال - على شكل عامل

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ١ ، ص ٢٤٢ .

\*\* اى . كون . علم اجتماع الشخصية . موسكو ،

١٩٦٧ ، ص ٧ .

مأجور أو مستهلك للانتاج الجماهيري او منفذ للدور الاجتماعي المعين . ان جمعة الأفراد وادخالهم الى الرابطة الاجتماعية تبدو في النهاية كتجريد للشخصية وضياح أية بداية شخصية . وهذه الحالة مثبتة لا في التحليل الماركسي للمجتمع البرجوازي فقط بل وفي علم الاجتماع البرجوازي المعاصر الذي يستثنى الشخصية من رؤية النظام الاجتماعي .

ومن الواضح أنه الشخصية يجب أن نفهمها على أنها الانسان الذي تتحقق طبيعته الاجتماعية لا في الشروط والظروف الخارجية بالنسبة له فحسب بل وفي مادته الطبيعية الخاصة وفي خواصه الفيزيائية النفسية لطبائعه وعقله ومواهبه الطبيعية وامكانياته ومتطلباته الخ . . ان الشخصية هي تعبير فريد من نوعه عن شيء عام متطور اجتماعيا والمصاغ بمجمل نشاط البشرية وتشكل النسبة بين الاجتماعي والفردى تركيبا داخليا للشخصية وديناميكتها الخاصة وقدرتها على التطور الذاتى : غير أنه لا يعنى من المذكور سابقا أبدا أن الشخصية هي توافق ميكانيكى «للنصفين» الاجتماعي والفردى ، الاجتماعي والطبيعى . ان مثل هذا التصور قد يكون نقلا بسيطا «الى داخل» الانسان لتلك الثنوية بين الطبيعى والاجتماعى ، وكذلك بين الطبيعى والحضارى التى كنا قد حللناها نقديا أعلاه . تكمن عقدة مشكلة الشخصية لا في اثبات وجود الجهات الاجتماعية والفردية لدى الانسان كمجرد اثبات بحد ذاته بل في شرح طابع تمسكها وربطتها . ان طبيعة الشخصية الانسانية هي وحيدة وليست مزدوجة مع أنها متشكلة كما يبدو من النسبة بين بدايتين

مختلفتين - أى الفردى اللامتكرر والعام المصاغ اجتماعيا . ان اهمال هذه الناحية يؤدى الى الفصل بين نظريات الشخصية الاجتماعية والنفسية التى تنظر كل منها الى الانسان فى ضوء أحد أبعاده فقط - الاجتماعى أو الفردى . وتبدو المظاهر الفردية للشخصية وكأنها خارجة عن اطار الفهم الاجتماعى للشخصية . فيكتب مثلا ف . يادوف أن الشخصية تهم الباحث الاجتماعى «لا كفرد بل كشخصية عديمة الوجه وكنموذج اجتماعى وكشخصية لا فردية فيها» \* .

ان السعى نحو اجتياز الفهم الضيق لدراسة الشخصية من قبل علم الاجتماع من جانب ومن قبل علم النفس من 'جانب آخر قد حدد نشوء وتطوير مجال المعرفة الواقعة على الحدود بين هذين العلمين أى نشوء علم النفس الاجتماعى . عدا عن ذلك هناك محاولات لادخال مفاهيم نفسية عن الشخصية الى علم الاجتماع وادخال براهين نظرية اجتماعية معينة للادراك والتصرف الانسانيين الى علم النفس . غير أن كل هذا لا يحل هذه المسألة الموضوعة على النطاق الفلسفى المبدأى : كيف تتحقق الوحدة بين الاجتماعى والفردى على مستوى الشخصية ؟

نعيد الاشارة الى أن ماركس كان يرى أساس هذه الوحدة فى طبيعة الانسان المتغيرة تاريخيا والمشرودة بطابع العلاقة المتبادلة بين الانسان

---

\* ف . يادوف . حول الطرق المختلفة لدراسة مفهوم الشخصية وما يتصل بها من مسائل بحث للاتصالات الجماهيرية . مجموعة «الشخصية والاتصالات الجماهيرية» ، العدد الثانى ، طارطو ، ١٩٦٩ ، ص ١٣ .

والطبيعة . فالانسان يجعل موضوع تأثيره لا الطبيعة الخارجية فقط بل وطبيعته ذاتها التي تشكل أساسا طبيعيا لوجوده الفردى . وواضح من هنا أن فردية الانسان (أى ما يميزه عن الآخرين) ليست هى ما وهبته الطبيعة فحسب بل هى أيضا نتيجة نشاطه الخاص وتغييره لذاته وتطويره الذاتى .

ان الانسان حين ينتج نفسه ضمن «طريقته الخاصة فى الوجود» \* فانه بذلك ينتج فرديته أيضا . ولكنه عند ذلك لا يقوم بالتأثير على طبيعته العضوية الخاصة ككائن طبيعى بل ككائن اجتماعى . وأن علاقته مع نفسه على أنها موضوع لنشاطه هى على هذه الحالة **علاقة اجتماعية** . ويشكل تطوير هذه العلاقة والتي هى عبارة عن أساس لفرديته وشخصيته - يشكل المحتوى الحقيقى للحضارة . وتتقدم فيها ، اذن ، امكانية الانسان المتطورة اجتماعيا على خلق وانتاج فرديته الخاصة . وكلما كانت الروابط الاجتماعية وعلاقات الانسان متطورة أكثر وكلما حملت المعيشة الاجتماعية طابعا عموميا أكثر فان الانسان يمتلك امكانيات أكبر بمعنى خلق وتطوير فرديته . ان توافر هذه الامكانية لدى الانسان يحدد وجوده كشخصية . أن تكون شخصية - هذا يعنى من جهة تناسب التطور الفردى مع تطور القوى والعلاقات الاجتماعية والتعامل مع الطبيعة العضوية الخاصة للانسان حسب مقياس الطبيعة الاجتماعية له ، ومن جهة أخرى هذا يعنى الوقوف من الشروط المتكونة اجتماعياً كالموقف

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الثانى ، ص ٤٤٦ .

من «الطبيعة اللاعضوية» والموقف من شروط الوجود والتطور الخاصين للانسان . وتحقق بذلك وحدة الاجتماعى والفردى فى بنية الشخصية على شكل قدرة الانسان (كذات) على معاملة نفسه - على مستوى الادراك (الادراك الذاتى) وكذلك على مستوى النشاط العملى الواقعى (الانتاج الذاتى والخلق الذاتى) - لا على أساس أنه كائن طبيعى بل كائن اجتماعى . ان وجود هذه القدرة وتطويرها بقدر عمومية القوى والعلاقات الاجتماعية يجعل الانسان ذاتا للنشاط وشخصية أو - بالمعنى الواسع للكلمة - كائنا حضاريا .

فى الحضارة على هذا الشكل ، تنكشف علاقة الانسان بالطبيعة (الحضارة والطبيعة) وبالمجتمع (الحضارة والمجتمع) بنفس الوقت كعلاقته بنفسه (الحضارة والشخصية) . وتعبّر هذه العلاقات بتكاملها عن طريقة وجود الانسان فى التاريخ . ان وحدة الانسان مع الطبيعة والمجتمع ، التى تشكل محتوى وجوده التطور الحضارى على مدى التاريخ السابق تصبح وحدة فعلية (ويعترف بها كوحدة) فقط عندما تصبح وحدة للانسان مع نفسه - لا فى معنى المساواة الطبيعية والمجردة طبعا بل فى معنى الوحدة المتأتية تاريخيا والمتضمنة نتائج ايجابية لكل الطريق المجتاز من قبل البشرية .

ان ادراك أن الانسان - كشخصية وكفرد - غير مساوى لطبيعته الخاصة المعطاة له من قبل الطبيعة ، بل هو نتيجة لكل تاريخ البشرية وأن كل التاريخ هو عبارة فى النهاية عن تاريخ لتكوين فرديته ، يعتبر

هذا الادراك ممكننا فقط عندما يتحقق امتلاك الانسان **الواقعي** لجوهره المتطور اجتماعيا والامتكون تاريخيا وفقط في عملية تحويله لهذا الجوهر في شرط ومحتوى وشكل وجوده الشخصى . ان هذا الامتلاك المنطبق بمعناه مع صياغة الانسان لفرديته الخاصة وانتاجه الذاتى يتفق مع ما نسميه الشكل الشخصى لوجود وتطور الحضارة .

وعندما تمتلك الحضارة شكل التطور الشخصى فانها بذلك تنكشف بمحتواها ومعناها التاريخى العام وتحصل على **شكل الوجود التاريخى العام** . وفى هذه المرحلة بالذات يتضح المغزى الحضارى لكل التاريخ السابق (بما فى ذلك تاريخ تطور القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية والادراك الخ .) كتاريخ لقيام وتطور الفردية الانسانية وكتاريخ للعمومية التدريجية للانسان ذاته . « . . ان التاريخ الاجتماعى للناس - كما كتب ماركس - هو دائما عبارة عن تاريخ تطورهم الفردى فقط سواء أدركوا ذلك أم لا» \* . واذا لم يدرك الانسان لوقت ما التاريخ السابق له على أنه تاريخه الخاص فان هذا يعنى أنه كان موجودا فى هذا التاريخ ومشاركاً فيه لا كشخصية بل كقوة عديمة الوجه بين الجمهور . وعندما يصبح الفرد شخصية فان هذا يعنى كونه ثمرة تاريخية تحصل على تعبير واظهار مختلفين فى مختلف مراحل التاريخ .

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٧ ، ص ٤٠٢-٤٠٣ .

واذا كان الفرد في مراحل التاريخ المبكرة والمدولة «بعدم نضوج الانسان في فرديته» \* لم يفصل نفسه بعد عن الأشكال المحدودة والمحلية لرابطته مع الناس الآخرين وبهذا المعنى ظهر كتشخيص بسيط لهذه الرابطة ، ففي المجتمع البرجوازي يظهر فصل وانعزال الفرد في نظام العلاقات الاجتماعية المتطورة تطورا عاما - يظهر كضياح لهذه العلاقات ويؤدى الى تناقض غير قابل للحل بين الفردى والاجتماعى : فالأفراد «الفاقدون لأى محتوى حياتى فعلى أصبحوا أفرادا مجردين» \*\* فى حين أن الشروط الاجتماعية لوجودهم أصبحت شروطا خارجية وعرضية بالنسبة لهم . «الفرد العرضى» أو «الفرد الطبقي» - هو ذلك الفرد الذى يعتبر وجوده كشخصية ما لها قيمة اجتماعية وكفرد اجتماعى ، يعتبر هذا الوجود منفصلا عن فرديته الخاصة ونتيجة للظروف الخارجية والمستقلة عنه . فالرأسمالى والمرابى الخ . - حسب ماركس وانجلس - يعتبرون شخصيات لا على اساس فرديتهم «بل بمعنى أن شخصيتهم محددة ومشروطة بعلاقات طبقية معينة تعيينا كافيا» \*\*\* ويمكن اعتبارها بالنسبة لفرديتهم كشيء عرضى . ان الطابع العرضى للشخصية يتضمن ،

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ٨٩ .

\*\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٩٣ .

\*\*\* المرجع نفسه ، ص ٨٣ .



اذن ، ذلك الانقطاع بين الاجتماعى والفردى الذى يدل على وضع الفرد فى المجتمع المتناحر طبقيا . وبخلاف ممثلى الطبقات المسيطرة والذين ينطبق وجودهم الشخصى مباشرة مع وجودهم الاجتماعى (الرأسمالى ، مثلا ، لا يفصل نفسه كشخصية عن انتمائه للطبقة البرجوازية) فان البروليتاريين المستغلين يتقبلون وجودهم الاجتماعى فى نظام الانتاج الرأسمالى كشيء خارجى وعرضى تماما بالنسبة لشخصيتهم . «تتواجد الحرية الشخصية فقط بالنسبة للأفراد المتطورين فى اطار الطبقة المسيطرة بقدر ما يعتبرون أفرادا لهذه الطبقة ، وهذا فى بديلات جماعات الناس المتعاونة التى كانت موجودة حتى الآن ، - فى الدولة، الخ . .» \* . وما يعتبر بالنسبة للرأسمالى شرطا لوجوده كشخصية (تطابق الطبقي مع العرضى ، والخارجى مع الشخصى) فانه بالنسبة للعمال يعتبر تقييدا لوجودهم الشخصى يفرض اجباريا على فرديتهم . لذلك فان البروليتاريا فى نضالها الثورى ضد البرجوازية تضع أمام نفسها مهمة الدفاع عن نفسها لا كطبقة فقط (بصفتها «السابقة») بل و«كشخصية» \* \* أيضا .

وعلى هذا الشكل فان المغزى الحضارى العميق للتحويلات الاجتماعية فى المجتمع الشيوعى يكمن فى أنها تؤمن الشروط من أجل التطور الحر والعديد

---

\* ماركس وانجلز . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٨٣ .  
 \* \* نفس المرجع ، ص ٨٥ .

الجوانب لا لأشخاص منفردين متحدين ضمن طبقة مسيطرة بل لجميع الأفراد «كشخصيات» . وتحل محل الفرد «العرضي» «والمتوسط» والمحدود في تطوره ضمن شروط حياة طبقته - تحل «الفردية الحرة المعتمدة على التطور العام للأفراد وعلى تحويل انتاجيتهم التعاونية والاجتماعية الى ثروتهم الاجتماعية . . . » \* . وتكمن عمومية الأفراد في تطوير فرديتهم ذلك الذي ينطبق لا مع ظروف حياتهم الخارجية والعرضية في شروط تقسيم الكدح والمجتمع المتناحر طبقيا بل ينطبق مع مجموعة القوى والعلاقات الاجتماعية المنتجة والمصنوعة تاريخيا .

وتفترض هذه العمومية أشكالا مختلفة تماما - تعاونية - لاتحاد الناس والتي تجعل مراقبتهم المشتركة لشروط الانتاج والمعاشرة ممكنة . لهذا السبب فانه «فقط في المجموعة تتواجد لكل فرد وسائل تعطيه امكانية التطوير المتنوع لبوادره ، وبالتالي فقط في المجموعة تكون الحرية الشخصية ممكنة» \* \* . تظهر الوحدة بين الاجتماعي والفردى (كشروط رئيسى لوجود الشخصية) فى مرحلة التطور الشيوعى على شكل وحدة بين الجماعى والفردى وبين المجموعة والشخصية أيضا .

ان هذه الناحية ذات معنى مبدئى بالنسبة لفهم

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ١٠١ .

\* \* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٨٢-٨٣ .

طبيعة التطور الحضارى فى شروط الاشتراكية . فمن زاوية نظر صياغة نموذج جديد (عام) للفردية فانها تشمل جميع أشكال الجماعات المتعاونة الاشتراكية - كما فى الميدان الاقتصادى والسياسى وكذلك فى الميدان الروحى . وبذلك فان قيام الأشكال الجماعية للحياة يخدم فى الاشتراكية لا الأهداف الاقتصادية والسياسية فقط بل **والحضارية** أيضا وأهداف تطور الانسان نفسه . ان الكشف عن هذا المغزى الحضارى (الانسانى) للمذهب التعاونى الاشتراكى يعرى بوضوح خاص الاختلاف الجذرى لشكله عن الأشكال الأخرى من الاتحادات الجماعية للناس فى المراحل السابقة من التاريخ .

فى الأزمان السابقة أيضا اتحد الناس فيما بينهم فى جماعات مختلفة ، مثلا ، اشكال معينة من التعاون الانتاجى وفئات وطبقات ومنظمات سياسية الخ . . غير أن جميع هذه التشكيلات كانت تمثل وحدة طبقة واحدة ضد الأخرى معطية امكانية التطور الحر فقط للأقلية . وكانت الرابطة بين الناس تتحقق فيها اما بصدد انتاج الأشياء بهدف اثراء مجموعة ضيقة من المستغلين (الرابطة الاقتصادية) أو بهدف قيام وتنظيم السلطة السياسية (الرابطة السياسية) والسيطرة الايديولوجية (الرابطة الايديولوجية) لطبقة فوق الطبقة الأخرى . وعلى أى حال فان هذه الاتحادات كانت تهدف الدفاع عن مصالح جزء صغير من المجتمع ، ولكن لا مصالح الجميع الذين انضموا فى هذه الرابطة . لقد سمى ماركس وانجلس أشكال الجماعية هذه «بديل عن الجماعية» أو الجماعية

«الوهمية» و«الخيالية» \* . وكمثال نموذجي لهذه «الجماعية» يمكن اعتبار الاختكارات الرأسمالية المعاصرة .

تعتمد الجماعية الاشتراكية على نموذج مختلف تماما للرابطة بين الناس . ومع أن أساس هذه الرابطة هو اشتراك الناس المباشر في ميدان الانتاج المادى والروحى وفى مجال النشاط السياسى والادارة الاجتماعية فان محتواها الفعلى يصبح لا العلاقات بصدد الاشياء و«الادوار» الاجتماعية التى يقوم بها الأفراد بقدر ما هى بصدد الناس أنفسهم . فالناس هنا لا يتحدثون فقط من أجل انتاج الخيرات المادية والروحية الضرورية لحياتهم وتحقيق عملية ادارة الانتاج وكل النشاط الاجتماعى بل ومن أجل أن ينتجوا ذاتهم كشخصيات متطورة من جميع الجوانب ومتكاملة وغنية روحيا . وبذلك فان هذه الرابطة تبدو غير منفصلة عن تطوير الفردية ذاتها ولا تعتبر رابطة اقتصادية وسياسية فحسب بل وبنفس الوقت **رابطة حضارية** . « . . . فى هذه الجماعية يشترك الأفراد كأفراد» \* \* أى تظهر الجماعية هنا كشكل اجتماعى للانتاج - لا انتاج الأشياء والافكار فقط بل والانتاج للأفراد أنفسهم . وقد رأى مؤسس الماركسية مغزى اتحاد الناس على أساس جماعى فى أنه لا الأفراد «يخضعون للانتاج الاجتماعى الموجود

---

\* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٨٣ .  
\* \* المرجع نفسه ، ص ٨٥ .

بشكل مستقل عنهم كقضاء وقدر» بل الانتاج الاجتماعى «يخضع للأفراد الذين يديرونه وكأنه ملك لهم» \* .  
فقد كتبوا يقولان : «ان المعاشرة العمومية المعاصرة لا يمكن أن تخضع للأفراد بطريق آخر غير طريق إخضاعها لهم جميعا» \* \* . ان تحويل هذه العلاقة الرئيسية بين الأفراد وبين الانتاج الاجتماعى الذى يمكن التوصل اليه فى اطار الجماعة يغير جميع المقاييس الاجتماعية لوجود الانسان فى المجتمع ويحولها لأول مرة الى مقاييس **حضرية** تتحدد بمتطلبات تطور لا الانتاج من أجل الانتاج بل انتاج من أجل الانسان أى متطلبات تطوير الانسان ذاته «كفردية حرة» .

ويغير هذا التحويل قبل كل شئ طابع الكدح نفسه وكذلك نسبه الاجتماعية الرئيسية : بين الكدح البسيط والمعقد ، بين الزمن الحر والضرورى وكذلك بين الكدح والاستهلاك \* \* \* . ويكمن جوهر هذا التغير فى تحويل الكدح من «ضرورة خارجية» الى «ضرورة داخلية» للانسان وكذلك من شرط مفروض عليه لأجل

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الاول ، ص ١٠١ .

\* \* ماركس وانجلس . فورباخ . التضاد بين العقيدة المادية والعقيدة المثالية ، ص ٩٤ .

\* \* \* بشكل مفصل حول نظرات ماركس الى طابع هذه النسب فى شروط التطور الشيوعى راجع : اى . فاتين ويو . تيشينكو . العملية التاريخية كقيام الفردية الانسانية . - مجموعة «مشكلة الانسان فى مخطوطات اقتصادية لأعوام ١٨٥٧-١٨٥٩» لكارل ماركس . روستوف على نهر الدون ، ١٩٧٧ .

وجوده الفيزيائي الى شرط لوجوده الانساني والحضارى  
الاصيل وكذلك الى حاجة شخصية هامة له حياتيا .  
وعندما يصبح الكدح حاجة ضرورية داخلية للانسان  
واظهارا مباشرا وتعبيرا لشخصيته فانه يحصل على  
طابع مستقل وابداعى . ان الابداع هو الصفة الاجتماعية  
(النوعية الاجتماعية) للكدح التى تشير الى رابطته  
المباشرة مع شخصية الانسان المشارك فى الكدح . ان  
توحيد الكدح مع الشخصية واعطاء الكدح طابعا ابداعيا  
يشكل الرسالة الهامة التاريخية الاجتماعية والحضارية  
بنفس الوقت للاشتراكية .

عند الحديث عن توحيد الكدح مع الشخصية فى  
مجتمع المستقبل لم يماثل كلاسيكيو الماركسية بين  
الشخصية وبين أية فردية موجودة فى الواقع مطلقا .  
وفى الحالة المعاكسة فان الحديث وكأنه يدور حول  
حفظ وترميم النموذج الحرفى للانتاج المنقرض تاريخيا  
حيث كان الكدح يملك بالفعل القدرة على الاحتفاظ  
بميزات فردية فى النتاج ، وقد تكون ميزات نادرة لعامل  
معين ، متضمنا بذلك عناصر معينة للابداع . ان الشخصية  
فى المجتمع الشيوعى هى الانسان القادر على الفعالية  
الابداعية لا فى الأطر المهنية المحلية المحدودة (فى ورشته  
ومكان عمله فى المصنع ومهنته ذات الاختصاص الضيق)  
فحسب بل وعلى مقياس المجتمع كله وهى الانسان الذى  
يملك «الطاقة العامة» و«الطابع العام» . وتصاغ  
وتنكشف هذه الشخصية وقدرتها الكامنة المبدعة لا  
كنتيجة لمساعى منفردة ومنعزلة لأفراد منفصلين بل  
ضمن أعمال مشتركة لجميع أعضاء المجتمع على  
أساس الاتحاد والنشاط التعاونى للناس .

ان الشخصية ذات القدرة على الفعالية مع الجميع ومن أجل الجميع وعلى أساس ما صنع من قبل الجميع والتي تدرك نفسها في نشاطها على أنها استمرار موضوعي (وليست تكرارا آليا) للناس الآخرين ووحدة معهم - هذه هي **ذات الابداعية المتحققة شيوعيا** والاصيلة والتي تطابق متطلبات ومقاييس الانتاج الحديث والتحولات الاشتراكية والاجتماعية التاريخية .

وبناء الاشتراكية يتأكد لأول مرة الكدح الابداعي كمقياس ومعيار للنشاط الانساني . والحديث هنا لا يجرى حول الابداع بالمعنى التقليدي للكلمة والذي يشمل مجالا ضيقا فقط في نشاط العالم أو الفنان بل حول الابداعية الاجتماعية والتاريخية للجماهير أنفسهم التي تقوم ببناء حياة جديدة عن وعي وبشكل حر . ان ابداعية الجماهير هي خلق العالم وكأنه عالمها الخاص بها ، وهي خلق الناس العملي لوجودهم الاجتماعي . والابداعية التاريخية للجماهير في الاشتراكية والتي تتضمن العلوم والفنون كعناصر مكوّنة تقتحم حدود الابداع التقليدي (الروحي غالبا) وتفتح آفاقا أكثر اتساعا للفعالية البشرية .

**تشكل العلاقة الشيوعية بالكدح في المجتمع** الاشتراكي ناحية لا تتجزأ من الوجه الحضاري للانسان . وهي تولد وتأخذ طابعا جماهيريا لا بفضل سيطرة علاقات الجماعية فحسب في المجتمع . اذ أن أساسها هو التغيرات الجذرية في القاعدة الانتاجية المادية والتقنية والمرتبطة بالثورة العلمية التقنية المنتشرة (الأتمتة والتطبيق العملي للعلوم كقوة انتاجية) . وكنتيجه هامة جدا لهذه التغيرات يعتبر

التبديل التدريجي للكدح «البسيط» بالكدح «المعقد» وبكدح مركب اجتماعيا حيث تصبح قاعـدة الانتاج والمنبع الرئيسى للثروة الاجتماعية لا الكدح المباشر (البدنى) لعامل ما بل القوة المتطورة اجتماعيا للتقنية والعلوم . «ما كان نشاطا للعامل الحى يصبح نشاطا للآلة» \* . وبالتالي فان «الكدح يبرز لا ككدح جرى ادخاله فى عملية الانتاج بقدر ما هو كدح بحيث يتعامل الانسان - على العكس - مع عملية الانتاج وكأنه مراقب ومنظم لها» \* \* . وبالنتيجة يحصل اختصار مستمر للزمن الضرورى للعمل (الزمن الذى ينفق من أجل انتاج حاجيات الاستهلاك التى تلبي الطلبات الطبيعية للانسان) وزيادة فى الزمن المصروف من أجل تطور الفردية الحر . «يجرى التطور الحر للفرديات ، لذلك يكون هناك . . . بشكل عام اتصال كدح المجتمع الضرورى الى الحد الأدنى الامر الذى يناسبه فى هذه الظروف تطوير الأفراد الفنى والعلمى الخ . ، وهذا بفضل الوقت المتحرر بالنسبة للجميع والوسائل المصنوعة من أجل ذلك» \* \* \* .

ان وقت الفراغ - حسب افكار ماركس - ليس وقتا حرا عن الانتاج بل هو وقت يجرى انفاقه من أجل انتاج الانسان ذاته كقوة منتجة رئيسية فى المجتمع و«كرأسمال اساسى» للمجتمع . ان «تدخير وقت العمل مساوى لزيادة الوقت الحر - أى الوقت

---

\* ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الثانى ، ص ٢١٢ .

\* \* نفس المرجع ، ص ٢١٣ .

\* \* \* نفس المرجع ، ص ٢١٤ .



من أجل تطور الفرد الكامل الذى بدوره - كقوة منتجة عظيمة يوتر اياها على القوة المنتجة للكدح . ومن وجهة نظر عملية الانتاج المباشرة فان ادخار وقت العمل يمكن رؤيته كانتاج للرأسمال الاساسى حيث يعتبر الانسان نفسه هو الرأسمال الاساسى» \* . ان تحويل انتاج الانسان - وهذا يعنى الوقت الحر - الى شرط وقسم هام للانتاج الاجتماعى يتفق بذلك مع تطوير الانسان «كفردية غنية متكاملة بشكل متساو فى انتاجها وفى استهلاكها أيضا ، هذه الفردية التى يبرز كدحها لذلك لا كدح بل كتطوير كامل للنشاط نفسه حيث تختفى الضرورة المشروطة من قبل الطبيعة بشكلها المباشر لأنه مكان الحاجة المشروطة طبيعيا تحل حاجة مصنوعة تاريخيا» \* \* . ان الحاجة الى الكدح كأول وأهم حاجة حياتية للانسان مشروطة على هذا الشكل لا بالطبيعة الفيزيائية بل بالطبيعة الاجتماعية للانسان والتى تدفعه دائما لتحسين قواه الفيزيائية والروحية وتطوير امكانياته وتربية فرديته .

ان تحويل الكدح الى حاجة حياتية أولى يغير جذريا كل بنية الاستهلاك . وتصبح الاخيرة بالنسبة للفرد لا مجرد شرط لاعادة انتاجه ككائن فيزيائى أو قوة عاملة بل قبل كل شئ كشرط لانتاجه على أساس أنه كائن حضارى . ان حاجة الانسان فى المسكن والملبس والغذاء والراحة والتسلية الخ . . تبقى بالطبع ، حتى

---

\* ماركس وانجلز . المؤلفات ، المجلد ٤٦ ، القسم الثانى ، ص ٢٢١ .

\* \* نفس المرجع ، القسم الاول ، ص ٢٨١ .

وتزداد مع نمو الثروة المادية . غير أن تلبية هذه المتطلبات (خلق أشياء الاستهلاك المطابقة) تصبح قضية لا الفرد المستقل بل المجتمع بكامله في حين أن قضية الفرد المستقل تصبح تلبية متطلباته الاجتماعية أو الحضارية - أى المتطلبات فى تطوير الذات وكمال الذات . ولكن هذا يعنى أيضا تطوير «القدرة على الاستهلاك» نفسها لأن «شرط الاستهلاك» يبرز هنا لا مجرد قيمة استهلاكية أو شئ ذى خواص مفيدة للانسان بل هو الوقت الحر نفسه المتجسد بنتائج العقل والنبوغ البشريين . وعندما يقوم الانسان بصياغة قدرته على الكدح والمعاشرة فانه بذلك يوسع أطر استهلاكه الخاصة ويحول كل ما يجعل الكدح والمعاشرة ممكنين وما يساعد على تطوير الشخصية المتعددة الجوانب - يحوله الى موضوع للاستهلاك .

فى المجتمع الاشتراكى يستمر الكدح الضرورى المحسوب بوقت العمل بالحفاظ على قيمته «كمقياس» للاستهلاك الفردى . غير أن العلاقة الشيوعية بالكدح والتي تفترض لا مجرد واجب العمل بل والحاجة الى الكدح وهذا يعنى الحاجة الى تطوير الامكانيات فى الكدح - هذه العلاقة تخلق «مقياسها» الخاص فى الاستهلاك . وهذا المقياس لا يتحدد بكمية الخيرات المادية المحسولة والمستهلكة مباشرة فحسب ولا بمجموعة الأشياء الموجودة تحت تصرف الشخصى للفرد بل بجميع حاصل الخيرات الروحية - المعارف العلمية والقيم الفنية وأشكال المعاشرة الابداعية والنشاط الابداعى - أى الخيرات التى تشكل الرصيد الحضارى للمجتمع والتى يقدمها المجتمع تحت تصرف

كل انسان ويجعلها سهلة المنال لآى فرد دون النظر الى كمية الكدح الضرورية المصروفة من قبله . واذا حولت الاشتراكية الحضارة الى ممتلكات شعبية عامة وجعلتها سهلة المنال على كل فرد فان أشكال الكدح الجديدة المتولدة فى المجتمع الاشتراكى المتطور تجعل الحضارة لا مجرد سهلة المنال فحسب بل **وضرورية** لكل فرد وتصيغ الحاجة الى الحضارة .

ان تطوير الحاجة الى الحضارة وبشكل عام تربية كل الحاجات الانسانية لا يجب نشرها فقط على الحاجات الروحية . ان أية حاجة انسانية تصبح حضارية حالما تخدم اعادة انتاج وتطوير الانسان ككائن اجتماعى : تسمح له أن يكون ذاتا فعالة للنشاط الاجتماعى وتساعد على صياغة شخصيته وتكوينه كفردية غنية ومتكاملة قادرة على الدخول فى علاقات اجتماعية (جماعية) مع الناس الآخرين وقادرة على التعامل مع نفسها بالقياس لمجموعة القوى والعلاقات المتطورة اجتماعيا .

ان غياب القدرة وعدم المهارة (أو عدم الرغبة) لاتخاذ موقف مدرك اجتماعيا بالنسبة للنفس يعتبر سببا حاسما لمظاهر التصرف اللااجتماعى (ادمان الخمر والرشوة والاهمال المنزلى والبيروقراطية وحب الشهرة وحب المنفعة الشخصية الخ .) والتي لازالت تتواجد فى حياتنا حتى الآن والتي يقوم الحزب الشيوعى والدولة السوفيتية بمحاربتها بشكل حاسم . تبقى عند بعض الناس فى الاشتراكية أيضا بقايا النفسية السابقة والاخلاق والايديولوجية القديمة . ويعتبر هذا «من رواسب الماضى» وكرواسب لتلك الأزمان حيث «الاجتماعى» كان يبرز وكأنه غريب ومعادى «الفردى» .

ان تناقض الاشتراكية مع هذه الرواسب ومع كل بقايا أخلاق الملكية الخاصة والأخلاق المتفردة والانانية وكل مظاهر التعصب القومي والشوفينية ونكسات النفسية الاستهلاكية وضيق الأفق - يمكن شرح كل هذا التناقض لا بأن الاشتراكية تنفى الفردية (كما يصرخ بذلك أعداؤنا الايديولوجيون) بل على العكس يمكن شرحه بأن الاشتراكية بالذات ترفع لأول مرة الفردية الى مستوى الشخصية المتطورة اجتماعيا وتجعل المجتمع نفسه شرطا وأساسا للتطوير الفردى . وهى تعيد للفرد الحياة الانسانية وتجعلها لأول مرة حياة اجتماعية بكل معنى الكلمة الواسع والدقيق .

«لا يمكن للانسان العيش فى المجتمع وأن يكون حرا عنه» لقد أصبحت هذه الفكرة اللينينية مقولة مأثورة . فلا الحرية عن المجتمع هى شعار الاشتراكية بل **المجتمع الحر** حيث تختفى جميع الحدود والعراقيل الاجتماعية من أجل تطوير الشخصية الكامل والمتنوع . ان علاقة الانسان بنفسه تفترض دائما فى النهاية العلاقة بالناس الآخرين وبالمجتمع كله . واذا انقطعت هذه العلاقة فاننا نحصل على «ضيق الأفق» و«انسان لا يهتم الا بالماديات» و«محب للمنفعة الذاتية» و«محب للشهرة» . واذا حولنا هذه العلاقة بالآخرين الى أساس «ومقياس» وشرط للعلاقة بالنفس - فاننا نحصل على شخصية «وفردية حرة» وكائن متطور حضاريا واجتماعيا . ان الشرط الرئيسى لمثل هذا التحويل كما أشرنا سابقا - هو الكدح المنظم على أسس شيوعية وجماعية جديدة . ويقع على الادراك دور هام فى هذا التحويل . ان القناعة الشيوعية والمبدئية العالية وادراك الواجب الاجتماعى

والنقاوة الأخلاقية وعدم مسايرة أية مظاهر التصرف  
الاجتماعى - كل هذا هى صفات ضرورية وميزات  
للمشخصية من الطراز الاشتراكى وكما تحدث الرفيق  
ل . اى . بريجنييف أمام المؤتمر الخامس والعشرين  
للحزب الشيوعى السوفييتى فانه «لا شئ يمكن أن  
يسمو بالشخصية كما يفعل الموقف الحياتى النشط  
والعلاقة المدركة بالواجب الاجتماعى حين تصبح وحدة  
القول والفعل مقياسا يوميا للتصرف . ان مهمة التربية  
الأخلاقية هى تكوين مثل هذا الموقف» \* .

يعتمد وعى الشخصية الشيوعى على النظرية العلمية  
 ويفترض الماما عميقا بالتعاليم الماركسية-اللينينية التى  
تعطى شرحا صحيحا نظريا للواقع وتكشف عن القوانين  
الرئيسية فى تطور الطبيعة والمجتمع . غير أن الوعى  
الشيوعى لا يتم بذلك الحد . فهو يعنى تحويل  
الايدولوجية العلمية الى قناعة جماهيرية للمكادحين والى  
مقياس عادى لتصرفاتهم الاجتماعية . وبكلمات أخرى  
فانه يفترض توحيد الايدولوجية العلمية مع النفسية  
الجماهيرية واجتياز ذلك الانفصال التقليدى فى المجتمع  
القديم بين المبادئ النظرية ونظام العادات والمعتقدات  
والأمزجة والمعاناة العاطفية للناس .

ان تحويل الادراك المتكون اجتماعيا (الايدولوجية  
والعلوم والاخلاق ومبادئ الادراك الحقيقى والتقييمات  
الجمالية والاستنتاجات الخ) الى عقيدة شخصية لكل  
انسان والى مقياس اعتيادى لتصرفه والى دافع مدرك

---

\* «مواد المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعى  
السوفييتى» ، ص ٧٧ .

لنشاطه - وباختصار - الى نفسيته الفردية يشكّل المحتوى الفعلي لما يمكن تسميته **حضارة الادراك وتصرف** الانسان في المجتمع الاشتراكي . وفي هذه الحالة (كما في العلاقة بالكذب والاستهلاك) ستتحدد الحضارة بالضبط على قدر ما يتمثل الموقف الاجتماعي ، المعبر عنه نظريا وجماليا او اخلاقيا في الموقف الفردي للانسان وعلى قدر ما يستطيع الانسان بتصرفه الفردي أن يخطو ويؤثر ككائن اجتماعي . ومن الطبيعي أن الحديث يجري لا حول خنق الادراك الفردي ولا حول تحويله الى مجموعة من الكليشيهات والأختام ولا حول تنميط تصوراته وأذواقه وعواطفه بل حول قدرة كل انسان مستقل على **تكوين ادراكه الفردي بما يتطابق مع المستوى العام للثروة الروحية الاجتماعية** . اذن فالحديث هنا يدور حول تحويل الفرد المالك للادراك (من الطبيعة) الى **فرد مدرك والى كائن متطور روحيا** (علميا وأخلاقيا وجماليا الخ) .

ومن أي جهة كانت ومهما حاولنا وصف تطوير الحضارة في المجتمع الاشتراكي فانه يبرز كعملية لتحويل الاجتماعي الى فردي وهذا يعنى انه يبرز على شكل عملية تكوين الفردي كاجتماعي . فالحضارة هي «مقياس» التقارب والمطابقة بين هاتين البدايتين الهامتين للوجود البشرى وهى بذلك أيضا «مقياس» لتكوين الشخصية في عملية التطور الاجتماعي . ويمكن القول الآن أنه في الحضارة يتمثل **القياس الشخصي** للمجتمع الاشتراكي الذي يخترق كل مجالاته وأقسامه ومؤسساته . بيد أن هذا يعنى أن الحضارة هى «مقياس» **لانسانية** المجتمع الاشتراكي «ومقياس» لأدميته بكل معنى الكلمة الواسع . وتظهر الحضارة في معناها

هذا كواحدة من أهم الصفات الكاملة لمجمل النظام الاجتماعي للاشتراكية والتي تشهد موضوعيا على حركتها الدؤوبة نحو «مملكة الانسان» الحقيقية ، نحو الشيوعية .

\* \* \*

ان العلم المطور من قبل كلاسيكي الماركسية حول الحضارة قد وجد تجسيده وتأكيدا على الصعيد العملي اليومى الحضارى للمجتمع الاشتراكى وفى نجاحاته ومنجزاته على طريق التجديد الجذرى وتطوير كافة مجالات حياة الانسان الاجتماعية .

ان تحديد نظرية الحضارة الماركسية-اللينينية كنظرية للانتاج الاجتماعى واعادة انتاج الانسان فى عملية تطوره التاريخى وتكوينه كشخصية متكاملة وكذات للحركة الاجتماعية لها القدرة العامة على الكدح والمعاشرة يبرز فى هذه النظرية تلك الناحية و«صفة» النظام الاجتماعى للاشتراكية ، تلك التى تجعل منه مجتمعا للانسانية الواقعية يعتبر تطور الانسان المتنوع هدفا رئيسيا له . وبكلمات أخرى يتقدم فى نظرية الحضارة علميا لا أى مجال منعزل وضيق كان لوجود الناس فى المجتمع الاشتراكى بل جوهر هذا المجتمع ذاته الذى يميزه اليوم كأعلى شكل لوجود البشرية التاريخى .

وعندما تجعل الاشتراكية من تطور كل انسان مقياسا ومعيارا للمتطور الاجتماعى - أى درجة تلبية حاجاته المادية والروحية ومستوى كمال قواه وامكانياته الابداعية فان الاشتراكية لا تحصل على معنى وطابع النظام الحضارى فى مظهر أو ميدان مستقل فقط بل

وكذلك في مجمل تكاملها وجميع اقسامها . وبقدر ما تصبح الحضارة هنا عنصرا رابطا اجتماعيا وعنصرا مكونا اجتماعيا فان المجتمع نفسه يكون تعبيراً مباشراً وتجسيدا لتطور الحضارة . وهذا يعنى أنه بقدر حركة الاشتراكية نحو الشيوعية فان جوهر الحضارة ، طبيعتها الفعلية يمكن أن تنكشف نظريا في تلك المفاهيم والمقولات التى تتضمن بنفس الوقت فهما علميا للمجتمع نفسه . والآن لا يمكن الادراك بعمق عن ماهية حضارة الاشتراكية دون دراسة تلك الروابط الاجتماعية التى تتكون بين الناس في ميدان الانتاج المادى وفي ميدان الادارة وكذلك في ميدان نشاط الناس الاجتماعى السياسى . ومن جهة أخرى لا يمكن فهم طابع هذه العلاقات فهما صحيحا دون حساب أنها تعتبر بنفس الوقت شرطا وشكلا لتطور الناس الحضارى وطريقة لوجودهم كأفراد حضاريين حقيقة . ان هذه الوحدة الديالكتيكية العميقة بين الاجتماعى والحضارى في عملية التطور الشيوعى تشير الى أن علم الماركسيّة عن الحضارة وفهمها لجوهر الحضارة يجدان تعبيراً نهائياً وكاملاً في العلم عن الشيوعية كتاريخ حقيقى للبشرية وينطبقان تماما مع هذا العلم .

ان تطور الحضارة في الاشتراكية من وجهة النظر هذه لا يعنى الا تطور العلاقة الشيوعية للانسان بالكبح وبالناس الآخرين وبنفسه وبالمجتمع كله . ان الانتاج المادى والروحي وكل مجموعة الروابط والعلاقات الاجتماعية والمؤسسات والهيئات الاجتماعية ووسائل الاتصال العامة والعلم والفن والثقافة الخ . ، كل هذا يحصل هنا على قيمة حضارية ويكون اظهارة للتطور



الحضارى قبل كل شىء كعوامل لصياغة شخصية جديدة شيوعية متطورة بشكل متعدد الجوانب . والى جانب خلق القاعدة المادية التقنية للشيوعية وتحسين العلاقات الاجتماعية الاشتراكية وتطوير الديمقراطية الاشتراكية فان الحضارة تبرز هنا بالفعل كشرط هام جدا وعام للحركة نحو الشيوعية .

ان هذا الدور الضخم والاجتماعى التحويلي للحضارة فى عملية البناء الشيوعى قد جرى برهنته فى مواد المؤتمرين الرابع والعشرين والخامس والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى وفى خطب الأمين العام للجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفييتى الرفيق ل . اى . بريجنيف وفى قرارات الحزب الشيوعى الموجهة نحو النهضة اللاحقة بحضارة المجتمع الاشتراكى ونحو تقوية دورها فى التربية الشيوعية للكادحين . لقد حصل هذا الدور على اثباته الحقيقى فى دستور الاتحاد السوفييتى الجديد والذى يعتبر نتيجة مركزة لتطور الدولة السوفييتية خلال ستين عاما وبيانا سياسيا لمجتمع الاشتراكية الناضجة . وصيغت فى الدستور الجديد الحقوق الحضارية الأساسية للمواطنين السوفييت فى الكدح حسب المواهب والقدرات وكذلك حق الحصول على التعليم واستخدام منجزات الحضارة وحرية الابداع العلمى والفنى والتقنى . وتحتوى مواد الدستور على أساس حقوقى ضرورى لنشاط الدولة الاشتراكية الشعبية العامة فى مجال الحضارة والتى - أى الدولة - بما يتطابق مع المثل الاعلى الشيوعى هو «التطور الحر لكل فرد هو شرط التطور الحر للجميع» تضع أمامها هدفا فى توسيع الامكانيات الواقعية من أجل استخدام المواطنين

لقواهم الابداعية وقدراتهم ومواهبهم ومن أجل تطوير الشخصية المتعدد الجوانب .

يتحقق التقدم الاجتماعى اللاحق فى مرحلة الاشتراكية المتطورة معتمدا على قاعدتها الحضارية الخاصة والمتحررة من المحدودية الاجتماعية فى العهود السابقة . وكقاعدة مثل هذه تحصل الحضارة على منابع جديدة فى التطور لم يرها التاريخ وكذلك تكشف بشكل أكمل ومتنوع أكثر عن جوهرها الانسانى وتحصل على مظاهر تتفق مع مغزاها الواقعى . ويتجلى بوضوح فى هذه المرحلة ويصبح شاهدا للعيان لا ما تتميز به حضارة بلد مستقل أو أمة أو شعب فقط بل وما يكون جوهرها الانسانى العام والتاريخى العام . وتبرز بوضوح أكبر فى حضارة الاشتراكية الناضجة ملامح الحضارة الشيوعية المستقبلية للبشرية المتحدة . ان الوقوف عند هذه الملامح واعطائها شكلا واضحا نظريا فى التعبير وجعلها اشارات موجهة مدروكة فى النشاط الحضارى اليومى والمتعدد الجوانب للمجتمع الاشتراكى - كل هذا يعنى بنفس الوقت ادراك مغزى وجوهر الحضارة كمقولة تاريخية عامة وكمفهوم هام جدا للعلم الاجتماعى الماركسى اللينينى .

## محتويات

|   |     |
|---|-----|
| المقدمة . . . . .   | ٣   |
| من المؤلف . . . . .   | ١٠  |
| الفصل الاول . عند منابع المشكلة . . . . .                     | ٢٨  |
| ١ - الحضارة في طوايا الادراك<br>البرجوازي الوليد . . . . .    | ٣٠  |
| ٢ - «الانسان الطبيعي» امام وجه<br>التمدن . . . . .            | ٤٥  |
| ٣ - القيمة المعنوية للحضارة . . . . .                         | ٥٥  |
| ٤ - «الروح» البرجوازية في الطريق<br>نحو المطلق . . . . .      | ٧٣  |
| الفصل الثانى . مبادئ الدراسة . . . . .                        | ٨٩  |
| ١ - الحضارة كنشاط للانسان . . . . .                           | ٨٩  |
| ٢ - الحضارة كتطور ذاتى للانسان . . . . .                      | ١٠٦ |
| ٣ - الحضارة كمقولة اجتماعية<br>تاريخية . . . . .              | ١١٩ |
| الفصل الثالث . الحضارة فى حدود «ما قبل التاريخ»               |     |
| البشرى . . . . .  | ١٤٩ |
| ١ - الطبيعة والحضارة . . . . .                                | ١٥٠ |
| ٢ - المجتمع والحضارة . . . . .                                | ١٧٧ |
| الفصل الرابع . الرسالة الحضارية للاشتراكية . . . . .          | ٢١٣ |
| ١ - من الحضارة البرجوازية الى<br>الحضارة الاشتراكية . . . . . | ٢١٦ |
| ٢ - الحضارة الاشتراكية والشخصية                               | ٢٤٨ |

## الى القراء

ان دار التقدم تكون شاكرة لكم اذا  
تفضلتم وابديتم لها ملاحظاتكم حول ترجمة  
الكتاب ، وشكل عرضه ، وطباعته ،  
واعربتم لها عن رغباتكم .

العنوان : زوبوفسكى بولفار ، ١٧  
موسكو - الاتحاد السوفييتى

ما هي الحضارة ؟ وأى محتوى  
فكرى يحمل هذا المفهوم ؟ وماذا  
يعطينا من أجل فهم التاريخ البشرى ؟  
يدور حول هذه الأسئلة نقاش فكرى  
حاد . لقد طرح الدكتور فى علم  
الفلسفة ف . ميجوف معتمدا على  
التركة النظرية التى خلفها كل من  
ماركس وانجلس ولينين مهمة الكشف  
عن المعنى الفلسفى لمشكلة  
الحضارة : نشوء مفهوم الحضارة فى  
تاريخ الفكر الاجتماعى وجوهر الطريقة  
المادية التاريخية فى تحليل  
الحضارة ، والنسبة بين الحضارة  
والطبيعة وبين الحضارة والمجتمع  
وبين الحضارة والشخصية فى العملية  
التاريخية . ويبدى الكتاب اهتماما  
خاصا ببرهنة الرسالة الحضارية  
للاشتراكية .

ان هذا الكتاب مخصص للباحثين  
والمدرسين والطلبة ولكل من يهتم  
بمسائل الحضارة .

